BULLETIN
DE
l'École Française
D'EXTRÊME-ORIENT

ISSN 0336-1519

BULLETIN
DE
l'École Française
D'EXTRÊME-ORIENT

TOME LXXVI



ÉCOLE FRANÇAISE D'EXTRÊME-ORIENT
PARIS
—
1987

Dépositaire : Adrien-Maisonneuve, 11, rue Saint-Sulpice, Paris (6[e])

ARCHAEOLOGICAL FINDS IN SOUTH INDIA
ESĀLAM BRONZES AND COPPER-PLATES

BY

R. NAGASWAMY

Depuis le début de l'été 1987, à trois reprises différentes, des bronzes ont été exhumés du sol du Tamilnāḍu, dans des conditions qui laissent présumer une intention commune dans les circonstances de leur mise en terre. R. Nagaswamy, directeur de l'archéologie de l'Etat de Tamilnāḍu, présente ici ces trouvailles, et les prescriptions théoriques afférentes. Il nous livre en priorité le texte d'une inscription sur plaques de cuivre de Rājendra I[er] Cōḻa, la quatrième qui soit connue et éditée, et offre un aperçu de l'ensemble des bronzes récemment découverts auxquels une étude plus détaillée devra, ultérieurement, être consacrée. Nous le remercions de la rapidité avec laquelle il a accepté de communiquer l'essentiel de cette documentation ainsi découverte à l'usage du monde international de la recherche. En complément, le pandit P. Radhakrishna Sarma du Centre de l'EFEO de Pondichéry a introduit une note comparative sur la partie sanskrite de l'inscription.

Note de l'éditeur

I. BRONZE IDOLS BURIED FOR SAFETY

A phenomenon that deserves attention is the several finds of bronzes that turn up from under the earth now and then. In recent years such finds are frequently reported and over 200 bronzes have been found within the last 10 years in Tamilnāḍu. Unfortunately these have not been unearthed by any archaeologist, but by the villagers who in their excitement collect the bronzes hurriedly. So very little scientific information as to the nature of the burials is available. However a study by the present writer reveals that, in most cases, the images were deliberately buried for safety during invasion, fearing that they might be desecrated or carried away. Often the images were laid out inside a specially dug out pit, occasionally lined with brick or stone, and filled with sand. The bronzes were carefully laid face down, securely in the sand spread.

They are generally found buried in one pit but sometimes in more than one. The famous Tiruveṇkāḍu bronzes were found in three groups in the temple premises. It is said that they were found in front of the Vīrabhadra shrine within the temple complex while digging a pit for foundation. Bronzes were found laid face down, in a specially prepared pit lined with

stone slabs. The great Ṛṣabhavāhana, Kalyāṇasundara, Kṣetrapāla, Bhikṣāṭana and other images were found carefully concealed. The second and the third batch of treasure trove which included the famous Ardhanārīśvara, Caṇḍikēsvara, Kaṇṇappar and other images were also found within the temple *prākāra* of the Śvetāraṇyeśvara temple. About ten years back about twenty bronzes were found in Śrī Svarṇamukhīśvara temple near Vellore in North Arcot district. These bronzes were also found buried carefully face down in a specially prepared pit lined with brick walls on the sides. A stone slab was said to have been found at the bottom most portion.

Most of the treasure trove bronzes found without much damage show the care with which they were concealed with the main intention of recovering them at a later date and restoring them for the purpose of worship. The Buddhist bronzes from Nagappattinam were similarly found buried deliberately for safety. The following account of the Buddhist finds at Nagappattinam, in T.N. Ramachandran's book on Nagappattinam Buddhist Bronzes, may be read with interest.

"The first and foremost and at the same time the earliest discovery in Nagappattinam is an inscription on the pedestal of a bronze image found in March 1856, along with four other images in a brick chamber carefully concealed more than three feet below the roots of an old Mohwas tree which was near an ancient tower called Puduveli gopuram or Cina Pagoda in Nagappattinam. This tree was cut down then by the local French Jesuits for their requirements of works of construction. The diameter of the cut tree above the roots being more than a metre it was reckoned that according to the usual growth of the tree an age of 700 or 800 years was to be assigned to the tree and possibly a similar if not an earlier age to the brick chamber below its roots and proportionately a still earlier age to the five Buddhist images entombed therein. The careful manner in which they were concealed and protected in a brick chamber has led their first chroniclers Foucaux and Sir Walter Elliot to conclude that in view of some impending danger they were concealed momentarily for protection but were clearly meant for being restored for religious worship".[1] In Polonaruva complex in Ceylon besides the big bronze idol, a number of small idols were found carefully placed inside a pot and buried.

From a careful study of the collection in group, two main periods of invasion seem to have caused these waves of fear and consequent burial. (1) The Muslim invasion in the 14th century (2) The Portuguese invasion. It is recorded that the Portuguese destroyed several temples and caused damage and desecration at a number of places, with the result the Vijayanagar ruler Rāmarāya attacked San Thome and Goa simultaneously to prevent such destructions.

These bronzes found as treasure trove were in most cases acquired for the Museum while some were returned to the temple. A report of the find from Polonaruva is interesting in this regard. While burying images, a special *pūjā* seems to have been performed to the images. Charcoal used for incense has been found in the pit with the bronzes. Obviously the people buried them reluctantly but with all veneration, with the fervent hope that they could be rescued when conditions improved. Subsequently that generation lost track of them. Now they appear here and there accidentally.

In at least four instances, metal images were found buried with copper plate charters, the noted instance being the famous Tiruvālaṅgāḍu Naṭarāja found with a copper plate record of Rājendra Cōḷa I. The recently found Esālam bronzes were also dug out with the copper

[1] T. N. Ramachandran, *Nagappattinam and other Buddhist bronzes*, Madras, 1954–p.19.

plate charter of Rājendra Cōḷa. Two other instances are the Tandantōṭṭam copper plates found with a marvelous group of bronzes which included a Naṭarāja and the other is the Tiruttaṇi Velañcēri finds—with two copper plates one of Pallava Aparājita, and the other of Parāntaka Cōḷa. The grouping of copper plates belonging to the temple do help us in dating the bronzes found along with them.

A. Scriptures on burying bronzes for safety

From a careful study of treasure trove bronzes unearthed, it is clear that such a custom had the scriptural authority. Āgamas do prescribe burying bronzes as a means of protection. The following passage from the *Marīci Saṁhitā*, a vaikhānasa vaiṣṇavite text would be read with interest. The *Vimānārcanakalpa*, (Marīci text) published in Madras, 1926, Chapter 70, pp. 435–439, gives in detail the process of concealing metal images in times of emergency and restoring them to worship. The chapter is titled *Bhayarakṣārthaṃ Niṣkṛtiḥ*.

When there is fear from robbers, enemies, invasion by the opponent kings, or disturbance in the village, in order to protect the *kautuka*, *snapana*, *utsava* and *balibera* (images used in bali offerings, festivals, bathing ceremonies, etc.) the metal images, and that of the goddesses should be hidden.

In a secret and clean place, a pit should be dug. In it sand should be spread. Over that, the *kuśa* grass should be spread. The Goddess of earth should be invoked; over this sanctified water should be sprinkled, reciting the mantra, "*āpo hí ṣṭhā*" the *ācārya*, the worshipping priest, the *yajamāna* along with the devotees should enter the shrine, offer salutation to the God, and obtain permission from the God, stating that "Lord, so long as there is fear, till such time be you pleased to remain living in this earth". Then the divine power from the metal image should be transferred to the main deity. If there is no main image it should be invoked in the heart (of the priest) uttering the mantra *pra tad viṣṇus tapate*; the image should be carefully placed in the pit in order, reciting the mantra *Yadvaiṣṇava*; the head (of the image) should be laid facing east. The pit should be closed either with sand or earth. The mouth of the pit should be closed tightly. Then one should enter the shrine again, salute the main image; a *kūrca* made of *kuśa* grass should be made, the divine power should be transferred again from the main image to the *kūrca* and the same should be worshipped. If more than one month passes, that *kūrca* should be discarded, a new one made in its place and worshipped.

If the conditions improve the metal image should be retrieved, cleaned with tamarind and *puṇyāha* rite should be performed. A series of rites are then prescribed for restoring the image to worship. Similarly different rites are prescribed for images which lay concealed for six months or over one year.

Though the text is a vaiṣṇava scripture, such prescriptions are common to all sects, except variation in the mantras to be recited suited to the deity. It may be seen that while burying the bronzes, special *homa-s* are performed. In the case of Pollonaruva finds, it is recorded that charcoals were found on top of the place where bronzes were found indicating thereby such textual prescriptions were devoutly carried out. While the bronze images were buried for safety, no stone image was found concealed in similar manner.

In this connection it is interesting to note, that the āgama-s prescribe different methods of discarding broken images (*Marīci Saṃhitā*, Chapter 73, pp. 452–454). It is called *Jīrṇa-*

stone slabs. The great Ṛṣabhavāhana, Kalyāṇasundara, Kṣetrapāla, Bhikṣāṭana and other images were found carefully concealed. The second and the third batch of treasure trove which included the famous Ardhanārīśvara, Caṇḍikésvara, Kaṇṇappar and other images were also found within the temple *prākāra* of the Śvetāraṇyeśvara temple. About ten years back about twenty bronzes were found in Śrī Svarṇamukhīśvara temple near Vellore in North Arcot district. These bronzes were also found buried carefully face down in a specially prepared pit lined with brick walls on the sides. A stone slab was said to have been found at the bottom most portion.

Most of the treasure trove bronzes found without much damage show the care with which they were concealed with the main intention of recovering them at a later date and restoring them for the purpose of worship. The Buddhist bronzes from Nagappattinam were similarly found buried deliberately for safety. The following account of the Buddhist finds at Nagappattinam, in T.N. Ramachandran's book on Nagappattinam Buddhist Bronzes, may be read with interest.

"The first and foremost and at the same time the earliest discovery in Nagappattinam is an inscription on the pedestal of a bronze image found in March 1856, along with four other images in a brick chamber carefully concealed more than three feet below the roots of an old Mohwas tree which was near an ancient tower called Puduveli gopuram or Cina Pagoda in Nagappattinam. This tree was cut down then by the local French Jesuits for their requirements of works of construction. The diameter of the cut tree above the roots being more than a metre it was reckoned that according to the usual growth of the tree an age of 700 or 800 years was to be assigned to the tree and possibly a similar if not an earlier age to the brick chamber below its roots and proportionately a still earlier age to the five Buddhist images entombed therein. The careful manner in which they were concealed and protected in a brick chamber has led their first chroniclers Foucaux and Sir Walter Elliot to conclude that in view of some impending danger they were concealed momentarily for protection but were clearly meant for being restored for religious worship".[1] In Polonaruva complex in Ceylon besides the big bronze idol, a number of small idols were found carefully placed inside a pot and buried.

From a careful study of the collection in group, two main periods of invasion seem to have caused these waves of fear and consequent burial. (1) The Muslim invasion in the 14th century (2) The Portuguese invasion. It is recorded that the Portuguese destroyed several temples and caused damage and desecration at a number of places, with the result the Vijayanagar ruler Rāmarāya attacked San Thome and Goa simultaneously to prevent such destructions.

These bronzes found as treasure trove were in most cases acquired for the Museum while some were returned to the temple. A report of the find from Polonaruva is interesting in this regard. While burying images, a special *pūjā* seems to have been performed to the images. Charcoal used for incense has been found in the pit with the bronzes. Obviously the people buried them reluctantly but with all veneration, with the fervent hope that they could be rescued when conditions improved. Subsequently that generation lost track of them. Now they appear here and there accidentally.

In at least four instances, metal images were found buried with copper plate charters, the noted instance being the famous Tiruvālaṅgāḍu Naṭarāja found with a copper plate record of Rājendra Cōḻa I. The recently found Esālam bronzes were also dug out with the copper

[1] T. N. Ramachandran, *Nagappattinam and other Buddhist bronzes*, Madras, 1954–p.19.

plate charter of Rājendra Cōḷa. Two other instances are the Tandantōṭṭam copper plates found with a marvelous group of bronzes which included a Naṭarāja and the other is the Tiruttaṇi Velañcēri finds—with two copper plates one of Pallava Aparājita, and the other of Parāntaka Cōḷa. The grouping of copper plates belonging to the temple do help us in dating the bronzes found along with them.

A. Scriptures on burying bronzes for safety

From a careful study of treasure trove bronzes unearthed, it is clear that such a custom had the scriptural authority. Āgamas do prescribe burying bronzes as a means of protection. The following passage from the *Marīci Saṁhitā*, a vaikhānasa vaiṣṇavite text would be read with interest. The *Vimānārcanakalpa*, (Marīci text) published in Madras, 1926, Chapter 70, pp. 435–439, gives in detail the process of concealing metal images in times of emergency and restoring them to worship. The chapter is titled *Bhayarakṣārthaṃ Niṣkṛtiḥ.*

When there is fear from robbers, enemies, invasion by the opponent kings, or disturbance in the village, in order to protect the *kautuka, snapana, utsava* and *balibera* (images used in bali offerings, festivals, bathing ceremonies, etc.) the metal images, and that of the goddesses should be hidden.

In a secret and clean place, a pit should be dug. In it sand should be spread. Over that, the *kuśa* grass should be spread. The Goddess of earth should be invoked; over this sanctified water should be sprinkled, reciting the mantra, "*āpo hí ṣṭhā*" the *ācārya*, the worshipping priest, the *yajamāna* along with the devotees should enter the shrine, offer salutation to the God, and obtain permission from the God, stating that "Lord, so long as there is fear, till such time be you pleased to remain living in this earth". Then the divine power from the metal image should be transferred to the main deity. If there is no main image it should be invoked in the heart (of the priest) uttering the mantra *pra tad viṣṇus tapate*; the image should be carefully placed in the pit in order, reciting the mantra *Yadvaiṣṇava*; the head (of the image) should be laid facing east. The pit should be closed either with sand or earth. The mouth of the pit should be closed tightly. Then one should enter the shrine again, salute the main image; a *kūrca* made of *kuśa* grass should be made, the divine power should be transferred again from the main image to the *kūrca* and the same should be worshipped. If more than one month passes, that *kūrca* should be discarded, a new one made in its place and worshipped.

If the conditions improve the metal image should be retrieved, cleaned with tamarind and *puṇyāha* rite should be performed. A series of rites are then prescribed for restoring the image to worship. Similarly different rites are prescribed for images which lay concealed for six months or over one year.

Though the text is a vaiṣṇava scripture, such prescriptions are common to all sects, except variation in the mantras to be recited suited to the deity. It may be seen that while burying the bronzes, special *homa-s* are performed. In the case of Pollonaruva finds, it is recorded that charcoals were found on top of the place where bronzes were found indicating thereby such textual prescriptions were devoutly carried out. While the bronze images were buried for safety, no stone image was found concealed in similar manner.

In this connection it is interesting to note, that the āgama-s prescribe different methods of discarding broken images (*Marīci Saṃhitā*, Chapter 73, pp. 452–454). It is called *Jīrṇa-*

bera-parityāga-vidhi. When a stone image is damaged or broken, it should be covered with new cloth and tied with ropes made of *darbha* grass, and taken to a river flowing into an ocean or a lake or tank with perennial water, and after performing certain rites like *aṅgahoma* etc., and after removing the cloth one should deposit it in deep water. If it is a wooden image, it should be consigned to fire and the ashes should be immersed in the water.

If the image is made of metal the process is different. The text classifies the limbs of the images as major limbs and minor limbs. If the breakage is in the minor limbs it can be repaired. When it is not possible to repair, or if the damage is found in the major limbs like head, neck, chest etc., then, the broken metal image should be buried in earth and over that portion *aṅgahoma* and *mahāśānti* should be performed. On the next day the image should be taken out from the pit, purified with *pañcagavya*, and put into fire. If it is silver it should be melted twice; if gold once. Using the same metal, another image like the earlier one should be made.

This āgamic text accounts for a considerable number of damaged stone images being found in rivers or tanks. No metal image with damages to the major limbs have been found as treasure trove buried under the earth. Such images were probably melted down and reused.

B. Recent finds in Tamilnadu

Within a short span of two months, three treasure trove finds of bronze idols were located in three different districts of South Arcot, Tanjore and Salem. The Esālam finds, the subject matter of this paper will be dealt with in detail. The second find from Tanjore district, comes from Konulanpaḷḷam, a hamlet of Tiṭṭaccēri, in Tiruviḍaimarudūr taluk. The find included Gaṇeśa, two images of Jñānasambandar in dancing pose, one Somāskanda, one Taṉi Ammaṉ, one Āliṅgana Candraśekhara, Naṭarāja, Śivakāmī, Caṇḍikeśvara and three Devī idols. Among the three Devī images one obviously is Bhogaśakti, one Paḷḷiyaṛai Nācciyār and the other probably Āḍipūram Ammaṉ. Besides twelve idols, a *dīpārādhana* utensil with five wicks, a tripod, and a vessel were found intact; some broken metal plates and probably *prabhā* parts were also unearthed. On cleaning, the handle of the *dīpārādhana* utensil was found to have an inscription in 12th century Tamil characters, reading '*Edirili Cōḻaṉ*'. All these idols and utensils were found while digging a pit in the house under construction of a muslim gentleman. Unfortunately no accurate description of how the idols were found is available, except that all the idols and *pūjā* utensils were found together in the pit, as if deliberately buried for safety. The entire street where the find was reported, is now occupied by Muslims, but about 80 to 90 years back it is said that this region was a vacant site full of bushes and that the Muslims started buying the sites. Obviously the Muslim colonisation of this place started from around the beginning of this century. Our search in the region for antiquity yielded valuable clues. A temple of Ayyaṉār, about one hundred yards from the find spot, houses two stone sculptures, one of a liṅga and another of Nandi, both assignable to the Cōḻa age of 12th century A.D. Though the structure of the Ayyaṉār temple is modern, the presence of the two Cōḻa sculptures indicates that a Śiva temple of the Cōḻa age existed there and that the bronzes belong to the temple. The presence of all essential idols of Gaṇeśa, Somāskanda, Taṉi Ammaṉ, Naṭarāja Śivakāmī, Caṇḍeśvara etc. and *pūjā* utensils show that they formed a group of idols of the temple. Stylistically all the bronze idols and utensils belong to the 12th century A.D. A point of great interest, is the inscription on the *dīpārādhana* stand,

reading 'EDIRILICŌḶA'. This name is found as a title of two Cōḷa rulers—Kulōttuṅga Cōḷa II and his successor, Rājarāja Cōḷa II (1146–1172) both rulers of the 12th century A.D.[2] Thus it seems that all the bronzes, forming a group, were a royal consecration. On a comparison with the bronzes found in the Darasuram temple, a foundation of Rājarāja II and also on paleographical grounds, the present group of Tiṭṭaccēri seems to have been consecrated by Kulōttuṅga II (1133–1150).

The third find comes from Maṇappaḷḷi village, Nāmakkal taluk, Salem district. The village is situated on the northern bank of the river Kāveri. There are two temples side by side, a Śiva temple and a Viṣṇu temple. The Śiva temple called Bhīmeśvara is the most ancient one, as it could be dated to the 9th century A.D. The Viṣṇu temple is a 16th century structure. An inscription found in front of the Viṣṇu temple, in 16th century characters, refers to the establishment of the village as Rāmasamudram by Rāmarāja Aiyaṉ. The village was called Maṇappaḷḷi alias Annadānadaṇḍanāyakapuram in Vālavandinādu. It is stated to be an *agrahāram*. A brahmin street exists, even to this day, immediately preceding the Viṣṇu temple and is probably the one referred to in the inscription (ARE 230/1968–69). A number of inscriptions, mostly in fragmentary condition are found in the Bhīmeśvara temple which has undergone renovation. The earliest inscription is that of Rāja Rāja Cōḷa. From the records it is seen that the village was called Maṇappaḷḷi, alias Siṉgalāntaka-caturvedimaṅgalam, a *brahmadeśa* in the territorial division Iḍaiyāṟṟuchūḻaḷ, situated in Kīḻaṅganāḍu, in Vīracōḻamaṇḍalam. (ARE 231/1968–69). The village was administered by a *Perumkuri mahāsabhā* (ARE 232/1968–69). Siṅgalāntaka was a title of Rājarāja Cōḷa I. Obviously the village received some royal benefactions in the reign of Rājarāja, and had got its name Siṅgalāntaka caturvedimaṅgalam from the king. In the 14th year of Rājarāja Cōḷa II, 1160 A.D. a merchant of Edirilicōḻapuram, named Sembiyaṉ Araṅgūraṉ gifted 2500 *kāśu*, purchased some lands and endowed them for food offerings to the Lord, his consort (Tambirāttiyār) Vināyaka Pillaiyār, Kuṉṟam eṟinda Pillaiyār (Subrahmaṇya) Dakṣiṇāmūrti and Vaṭuka Pillaiyār (Bhairava), (ARE Nos. 230–231/1968–69). In the records of the Cōḷa age, the Lord Śiva of the temple is called Bhīmeśvara, a name that has survived to this day.[3] During my visit to the village in September 1987 I found a few more fragments of Rājarāja and one of Tribhuvanacakravarti Vīrarājendra Cōḷa.

In the temple are seen a 9th century stone sculpture of Subrahmaṇya, a panel of Saptamātṛ-s also of the same age, standing images of Gaṇeśa, Devī and Bhairava, all assignable to the 12th century A.D. These were obviously the deities under worship in the 12th century when provisions were made for food offerings in the record of Rājarāja II.

The bronze idols were found within the vicinity of these two temples. Five metal images and a metal *kuttuviḷakku* (lamp on stand) were found together in a pit, all placed safely upside down in sand. It is learnt that a huge tree was standing till a few years back near the site from where the bronze idols were found. The tree was cut down about two years ago. The site was being cleared when the workers found the images. After searching thoroughly the surrounding areas and ascertaining that nothing more was left, the idols were removed to the Tahsildar's office of Nāmakkal, for further action. There is absolutely no doubt that all the images now found belonged to the Bhīmeśvara temple and were under worship. Among the idols, are included, a

[2] K. A. N. Sastri, *The Colas*, Madras 1975—p. 349.

[3] I am thankful to Dr. K. V. Ramesh, Director of Epigraphy for having kindly furnished the transcript of the inscriptions of this village.

standing Gaṇeśa with a *prabhā*, two Pārvatī images standing, one Naṭeśa and one Tripurāntaka, the last two being of great historic interest.

It has been shown that Bhīmeśvara temple at Maṇappaḷḷi was under active worship upto 12–13th century A.D. Among the bronzes, the short folk type Pārvatī is dated by us to c. 5th century. Obviously the bronzes as a group were buried sometime after that century. We have seen, that in the 16th century, the village was renamed Rāmarāsa samudram and an *agaram* established when the Viṣṇu temple was built and a Brahmin street established. Probably towards the end of the 15th century as a result of an external threat, the bronzes were buried for safety and the inhabitants migrated somewhere else. After some years, the *agaram* has been established and a resettlement took place. It is possible that the bronzes were buried for safety, before the temple adjoining the Śiva temple was built.

So far as the Tiṭṭaccēri finds are concerned, all the images belong to one age namely the 12th century A.D. It is possible that they were buried when the Muslim invasion took place in the 14th century A.D. Though we have no direct evidence to support the above suggestions the probabilities are very much there.

II. ESĀLAM BRONZES AND COPPER-PLATES

A. History of the find

On the 11th of August 1987, the inhabitants of Esālam a village near Villupuram, in South Arcot district, Tamilnadu, stuck upon a group of bronzes, temple utensils and a copper plate charter, within the temple premises of Tiru Rāmanāthesvara temple of the village, while carrying out renovation work to the temple. The present paper, analyses the significance of the find with a special emphasis on the copper plate.

When Esālam villagers in the course of their renovation, were trying to clear a granite stone slab, in the North Eastern corner of the *prākāra*, they found a metal rod like object protruding. When they pulled it out, they found it to be a tripod made of bronze. Growing curious, they probed further and found two more tripods. It wạs also noticed that the area contained river sand totally different from the surrounding earth. Then the villagers found three bells, placed side by side and in between were placed tiny bronze images. When they were removed, a number of bronze images were found, securely placed in the river sand upside down, arranged radially. The smaller images were at a higher level and the bigger ones were found at the lower level. Beneath all these images was found the copper plate charter, which the villagers thought to be a book of copper sheets, but as will be seen later, it turned out to be a copper plate charter issued by the Cōḻa emperor Rājendra I, in 1036 A.D. The villagers probed not only further deep but also in the surrounding area, and abandoned the search only when they were thoroughly satisfied that no more object has been left out. From the clear narration of the finders, it is evident that a pit has been dug specially and that, making use of river sand, all the bronzes, utensils and the copper plates had been very carefully buried several hundred years ago, obviously for safety. None, among the bronzes or utensils found in the pit dates later than 1300 A.D. It is not unlikely that these were buried during Muslim invasion between 1310 and 1350 A.D. The villagers

reported the find to the Revenue official and kept all the items in the temple and arranged for their worship.[4]

B. THE FINDS CLEANING

Altogether 23 bronze images, three tripods, four bells, one *dhūpakkāl*, two utensils and a pair of metal *pāduka-s* were found. While most of them were found in good condition a few bronzes were found broken, mainly a number of *prabhā*. All the items were encrusted with sand particles. I deputed my Laboratory staff, under the leadership of K. Sridharan, archaeologist, to have the finds cleaned. The work was done with remarkable accuracy by K. Sridharan, archaeologist, Ashok Deen, chemist and assistant chemist Ravishankar and Sri Makutesvaran, moulder. After cleaning, three objects, a bell, a tripod, and a small vessel were found to carry inscriptions. I record my special appreciation of their work in this regard.

C. THE BRONZES DESCRIPTION

While some of the bronzes* are big, there are a number which are very small—hardly 9.5 cm. (Ph.15) Among the small bronzes—Viṣṇu and Śrīdevī and an image of Bhairava (Ph. 4), are remarkable tiny pieces of the 11th century. I think that this is probably the first time that such remarkable pieces of small size of the mature Cōḻa age have been found in datable context (Ph. 2-3-4).

Among the big bronzes, mention must be made of a Caṇḍeśvara (Ph. 5), an image identified by us as a saint, two images of Durgā, and two images of Pāśupatamūrti. The Caṇḍikeśvara holds the *paraśu* in his right hand, while the left is in *varada* pose which is somewhat unusual. The iconography of another figure which we identify as a saint is rather puzzling (Ph. 6). It is a two armed standing figure, wearing a *kaupīna* on his loin, as found in saint Appar's figures. His hairs are shown curly, his right arm is held in *vyākhyānamudrā*, as found usually in the images of Māṇikkavācakar, but the left is having a *sūcihasta*; the image which bears *upavīta* does not bear palm leaves in hand. The *vyākhyāna* and *sūci* are generally associated with the images of teachers. In view of the peculiar representation of the figure, and the *ācārya* form, it would be highly tempting to identify the image as the portrait of Śarvaśivācārya, the Rājaguru of Rājendra Cōḻa, who, as will be shown, was the builder of the temple.

There are two figures of Durgā with *prabhā*. On the pedestal of both the images, the head

* Photographs: French Institute of Indology and Ecole Française d'Extreme-Orient, Pondicherry.

[4] My attention was drawn to the find of copper plates along with the bronzes, by Smt. Padmavati, Epigraphist of my department when a photo of the find appeared in the dailies on 17th August. I immediately got in touch with the District Collector, Sri Thangavelu and also the Tahsildar, Villupuram and obtained their permission. Thiru Sukavanesvar, I.A.S. Secretary, Commercial Taxes and Religious Endowment who spoke to me before my departure, appreciated the zeal and awareness of the villages, in safeguarding the bronzes and also arranging for their worship.

I proceeded immediately to Villupuram and with the Tahsildar Sri Subramaniam, went to the village. We were soon joined by the Deputy Superintendent of Police Thiru Sridharan. On seeing us, the entire village over 2000 people—both men and women—thronged to the temple. I had the privilege of explaining to them a brief account of the copper plates, the history of the temple etc. The entire village as one man was overwhelmed with joy and in one voice wanted to arrange for their worship. We responded to their requests and with their consent brought the copper plates to Madras for a detailed study.

of the buffalo is shown (Ph. 14). Along with these were found two images—small in size—of Bhairava, which are of great workmanship and there could be no doubt that they were made in the time of Rājendra Cōḻa. Further there are two bronzes of Śiva—standing—four armed, holding *śūla* and *pāśa* in the upper arms and showing *abhaya* and *varada* in the lower arms (Ph. 7 and 8).

Beside these bronzes, one significant bronze in the find is of utmost importance. It represents Śiva, standing and embracing Pārvatī (Ph. 9). The very first look would show that it is foreign to Tamilnāḍu. Śiva wears a high *jaṭāmakuṭa* and wields *ḍamaruka* in the right arm and *śūla* in left arm. Pārvatī's coiffure is dressed in a remarkable way. The *prabhā* is a plain flat sheet, in three arches without much embellishment, supported by two rod like props. The pedestal is distinctly different but unfortunately somewhat damaged. On the left is seated a Gaṇeśa in a miniature scale. On to the right there ought to have been a Kārttikeya which is missing. In the front is Nandi. It seems to be a Western Indian bronze, assignable to the 9th century A.D.

It may be mentioned that the inscription in the great temple of Tanjore refers to the Rājaguru of Rājendra Cōḻa I, who built this temple at Esālam. Refering to this Guru, Rājendra says, the disciples and grand disciples of this Rājaguru Śarvaśiva Paṇḍita, hailing from Madhyadeśa, Āryadeśa and Gauḍadeśa who are duly qualified, alone succeed to this priesthood and enjoy the endowment. This clearly shows this Śarvaśiva hailed from North and more precisely from Western India (is it the Āryadeśa mentioned in the epigraph?). He should have belonged to a great line of Śaivācārya-s who came to the Cōḻa country, and with him brought this image and also the philosophy of his sect. This might have been an image of personal worship.

The second point of interest in the find is the occurrence of a number of tiny bronze images, including the Bhairava image, which were probably worshipped by the Guru in his personal *pūjā*. Thirdly the occurrence of Durgā, Bhairava and Pāśupatamūrti images would show, we are dealing with a Paśupata ācārya or Kalāmukha as his name Paṇḍita would indicate.

We will have a further and detailed discussion on this aspect when we take up a comprehensive study of this region, which we propose to take up shortly. (See also Ph. 12 and 13).

The presence of a Viṣṇu image, and a bell with the *cakra* handle, included in the hoard, may suggest that the objects of a Viṣṇu temple were also hurriedly included in this group for burial in order to protect them.

Among the three inscribed objects, a tripod (Ph.10), on its rim bears the inscription—*Tiruvirami- iḍai* – 50 in 13th century characters. Obviously it belonged to this temple and weighed 50 *pala-s*. The other is a vessel which has the word *umai 8* embossed in Tamil characters of the 13th century (Ph. 17). The Vaiṣṇavite bell with the *cakra* on top of the handle, bears an inscription on the body carelessly written as *Kōnmān Danman*, i.e. gift of a person named Konmāṉ.

List of bronzes found at Esālam	Height
1. Vināyaka (big)	56.5 cm.
2. Devī	68.5 cm.
3. Caṇḍikeśvara	64.0 cm.
4. Jñāna Sambandar	52.5 cm.

5.	Śarvaśiva Paṇḍita.	64.0 cm.
6.	Pāśupatamūrti	42.0 cm.
7.	Pāśupatamūrti	36.0 cm.
8.	Candraśekhara	36.5 cm.
9.	Candraśekhara	29.5 cm.
10.	Candraśekhara	25.5 cm.
11.	Candraśekhara—Devī	18.5 cm.
12.	Durgā (standing on buffalo's head)	27.5 cm.
13.	Durgā (buffalo's head is in the lower portion of pedestal)	27.5 cm.
14.	Bhairava	19.0 cm.
15.	Sūrya	16.0 cm.
16.	Viṣṇu (small)	12.7 cm.
17.	Śrī Devī	9.5 cm.
18.	Royal person (Āḻvār)	9.5 cm.
19.	Nartaṇa Vināyakar (dancing Vināyaka)	8.5 cm.
20.	Bhairava (small)	12.0 cm.
21.	Kalyāṇasundaramūrti (Śiva and Pārvatī)	1 .0 cm.
22.	Deer with long horn	15.5 cm.
23.	Astradeva	48.5 cm.
24.	Tripod (stand) with inscription.	24.0 cm.
25.	Tripod (decorated)	(1) 20.0 cm.
		(2) 16.5 cm.
26.	Utensils *kūza* type decorated	(1) 19.0 cm.
	Utensils with inscription	(2) 9.5 cm.

III. THE ESĀLAM COPPER PLATE OF RĀJENDRA

The Esālam copper plate grant of Rājendra Cōḻa is the third charter of the ruler to have been found so far. The Tiruvālaṅgāḍu plates[5] issued in his sixth year, and the Karandai copper plates issued in his 8th year are the two charters of this ruler found earlier. The Karandai plates[6] is by far the biggest royal charter to have been found inscribed on copper sheets—anywhere in India. It records the creation of a *brahmadeya* and gift of lands to 1080 Brahmins. Both the Tiruvālaṅgāḍu and Esālam grants, relate to the gift of *devatāna* taxes to temples and hence would fall under the same class of grants. Interestingly both were found within the temples and along with bronze images. Obviously both were buried in troubled times to safeguard the bronzes and the charters. The larger Leiden grant[7] was made by Rājarāja Cōḻa but issued by Rājendra; with that, the total number would be four.

The Esālam grant is interesting as it refers to the construction of the temple by Rājendra's Rājaguru and was found in the same temple premises. The village was a suburb of

[5] *South Indian Inscriptions* Vol. III Part III n° 205, p. 383–439, Madras, 1920.

[6] K. G. Krishnan, Karandai Tamil Sangam Plates of Rajendra Chola I, *Memoirs of the Archaeological Survey of India*, N° 79, New Delhi, 1984.

[7] *Epigraphia Indica* XXII, p. 213.

Rājarājacaturvedimaṅgalam (Eṇṇāyiram) where Rājendra established one of the biggest vedic colleges. Nearby is Brahmadeśam where there are Cōḻa temples. The importance of the place, and what prompted the Rājaguru to select this place, and other problems deserve special study which we propose to take up later.

The charter consists of fifteen copper sheets engraved on both sides, fastened to a ring, which is sealed at the mouth with the royal insignia of emperor Rājendra Cōḻa (Ph. 16 and 17). The whole charter is intact without any damage, except the last sheet which is slightly broken at the bottom in a corner. A very insignificant breakage is also noticed in the last but one sheet. Since the last sheet has been bearing the weight during its burial and handling, it shows faint tearing near the ring hole and a hair line crack below. Otherwise the charter is in a very good state of preservation.

MEASUREMENTS

Plates:	length	:	34.0 cm.
	breadth	:	16.5 cm.
	thickness	:	4.0 cm.
Ring:	diameter	:	34.0 cm.
	thickness	:	2.0 cm.
Seal:	diameter	:	13.5 cm.

The plates are numbered serially (Ph. 18 to 47). The charter is in two parts, the first part in Sanskrit and the second part in Tamil. The Sanskrit part covering three plates and a part of the front page of the fourth plate is written in *grantha* characters, while the Tamil part is in Tamil letters of the Cōḻa age.

A. The engraver

The care with which the charter is engraved shows that it is the work of a royal scribe. The Sanskrit part of the grant gives the name of the engraver as Ulakaḷantacōḻa Ācāryaṉ. The inscription of the seal is also in *grantha* characters and is preserved in excellent condition. Except at a few places the engraving on the plates is uniformly good.

The Karandai plates of Rājendra were engraved by different persons whose names are given as Tribhuvanamādevi Perācārya and Rājendrasimha Perācārya. The Tiruvālaṅgāḍu plates were engraved by four ācārya-s three of whom were also the engravers of Larger Leiden grant of Rājendra. Two amongst them were the engravers of Karandai plate. The engraver of the Esālam plate is different whose name was Ulagaḷanta Ācāri. The name Vāsudeva occurs at the end of the Sanskrit part of the Esālam plate. A certain Vāsudevaṉ, son of Krishnaṉ, is known among the family of engravers (K.G.K. P. 54) but he had the title Rājarāja perācāryaṉ who was one of the engravers of Leiden plates. It is difficult to say whether the engraver of Esālam plates is identical with or related to Vāsudevaṉ of Leiden grant. Sri Krishnan holds that the word *kāṣṭakāri* ascribed to the engravers in the Karandai plates indicates that they were carpenters by profession. *Kāṣṭakāri* is a sanskrit coinage of the word *takṣaka (tacca)* which actually means *śilpin-s* and not carpenters. Several inscriptions use this term *kāṣṭakāri*, in the sense of sthapathi-s, śilpin-s, architects. Krishnan's view needs to be revised. Śilpin-s of great accomplishment were in the employ of the kings to engrave their royal charters.

B. The poet-composer

The Sanskrit portion of the Esālam grant was composed by poet Nārāyaṇa Kavi, son of Śankara, a resident of Pārśvagrāma. It is the same poet who composed the Tiruvālaṅgāḍu and Karandai plates of Rājendra. K.G. Krishnan suggests that the same Nārāyaṇa was also the composer of Larger Leiden Grants (P. 53) which is not unlikely. It is clear that almost from the 5th year of Rājendra to his 25th year, this poet has been occupying an important position in the court of Rājendra Cōḻa. One of the verses found in the Karandai plates is *verbatim* used in the Esālam plates. Krishnan's identification of the village Pạrśvagrāma with the village Koṭṭaiyūr a nearby village (Pārśvagrāma) of the lands gifted in Karandai plates, needs revision in the light of this grant.

C. Ājñapti

The ājñapti of this Esālam grant was Narākkaṉ Mārāyaṉ Jananāthaṉ alias Rājendra Cōḻa Brahmamārāyaṉ. In the Sanskrit portion he is called Jananātha, son of Rāmaṉ. The Karandai plates mention the very same Jananātha as *mantrin*, minister, to king Rājendra, and was the *vijñapti* of that grant. Obviously he occupied this high post under Rājendra from his 8th year to his 25th year. He was one of the sons of Kṛṣṇaṉ Rāmaṉ, who was called Rājendra Cōḻa Brahmamārāyaṉ. Kṛṣṇaṉ Rāmaṉ from the same village—Keralāntakacaturvedimaṅgalam, in Veṇṇāḍu, in Uyyakoṇḍār valanāḍu, was the commander in chief of Rājarāja. He erected the enclosure to the great temple at Tanjore. He had the title Mummuḍicōḻa Brahmamārāyan. It is obvious that he served under Rājendra as well. Probably he was conferred another title—Rājendra Cōḻa Brahmādirāyaṉ, in the reign of Rājendra. He served as *olaināyakaṉ* in the Karandai grant. Mārāyaṉ Jananāthaṉ, the *ājñapti* of this grant, was one of his sons. This Jananātha also served as *Karmam ārāyum* in the Karandai grant. A certain Narākkaṉ Rāmaṉ Aruḷmoḻi of the same village served as *Daṇḍanāyaka* (commander) under Rājarāja I. He was probably another son of Rāman, as his name indicates. Both father (Rāmaṉ) and son (Aruḷmoḻi) served as commanders under Rājarāja I.

It is also clear from these records, that the commanders under the Cōḻa emperors, also held the posts of *mantrin-s* (ministers) and *olaināyakam* and *karmādhikāri* (executives), simultaneously.

D. Rājaguru

Īśānaśiva Paṇḍita, served as Rājaguru of Rājendra Cōḻa, during his sixth regnal year. He gifted money for burning camphor to the main deity in the great temple of Tanjore during daily worship and also during the great annual festivals. This gift of the royal guru is recorded in the 6th year of Rājendra Cōḻa I. This guru Īśānaśiva Paṇḍita was the Rājaguru for Rājarāja Cōḻa I, earlier. He gifted the copper *stūpi kalaśa-s* (sacred *stūpi*), the finials, to be placed on the *parivāra* shrines during the 29th year of the king. The inscription recording these gifts (no. 90 of S.I.I. II.) specifically mentions, that Īśānaśiva Paṇḍita was the Gurukkaḷ of Rājarāja, *Uḍaiyār Rājarājadevar Gurukkaḷ Iśānaśiva Paṇḍitar*. In the same great temple of Tanjore, a 19th year record of Rājendra Cōḻa refers to *Śarvaśiva Paṇḍita* as the

Rājaguru of Rājendra Cōḻa. The king himself mentions specifically that Śarvaśiva Paṇḍita was his guru as *Nam Uḍaiyār Śarvaśiva Paṇḍita*. This preceptor was given the *Ācāryabhogam* in the temple of Rājarājeśvaram at Tanjore. It was stipulated that only his disciples and grand disciples, hailing from Āryadeśa, Madhyadeśa and Gauḍadeśa and who were duly qualified were entitled to receive the preceptor's share of 2000 *kalam-s* of paddy, annually. This gift of endowment was to be protected by the Śaiva ācārya-s of this line. Hultzsch editing this inscription held (*vide* his foot note on page 109) that Īśānaśiva Paṇḍita and Śarvaśiva Paṇḍita were perhaps identical. But they should be considered two different guru-s, Śarvaśiva succeeding Īśānaśiva to become the guru of Rājendra Cōḻa sometimes after his sixth year (1018 A.D.). The earlier guru acted as Rājaguru under Rājarāja till Rājarāja's death and continued to be the guru of Rājendra also. Probably after Īśānaśiva's death, Śarvaśiva became his guru.

The Tanjore inscription referring to the gift of copper finials to the subsidiary shrines of the Tanjore temple by Īśānaśiva in the 29th year Rājarāja Cōḻa, also mentions a certain Pavana Piḍāraṉ as the Śaivācārya of the Tanjore temple. He made the gift of one finial, in the 3rd year of Rājendra (1015 A.D.). The editors of *S.I.I.* II 2nd part, suggested that Pavana Piḍāra was succeeded by Śarvaśiva Paṇḍita in the office of the Śaivācārya of the temple. But the inscription seems to indicate that the two were different. Pavana Piḍāra is mentioned as Śaiva-ācārya of the temple, *Rājarājeśvaram Uḍaiyār Śaivācāryaṉ Pavana Piḍāraṉ*. Whereas the inscription referring to Śarvaśiva Paṇḍita mentions him as the 'owner' of the king *Nam Uḍaiyār Śarvvaśiva Paṇḍita* meaning that the king was his servant. Pavana Piḍāra should have been a worshipping priest in the great temple and a disciple of Īśānaśiva.

It is this Śarvaśiva Paṇḍita, the royal preceptor of Rājendra, who built the Esālam temple. As the gift to Esālam temple was to take effect from the 15th year of the king, 1027 A.D., it may be surmised that the temple was completed in that year. Śarvaśiva Paṇḍita ought to have become the Rajaguru before the year 1025 A.D.

Sri K. G. Krishnan in his *'Karandai Tamil Sangam Plates of Rajendra'* (p. 30) holds the Anbil plates of Sundara Cōḻa as the earliest Cōḻa plates. This is wrong for the so called 'Udayendiram plates of Pṛthvīpati' is a misnomer, as has been shown by me (*Tiruttaṇi and Velanjeri copper plates* – p. 27). In both the Sanskrit and Tamil portion, the donor of the Udayendiram plates was king Parāntaka Cōḻa, who issued the grant in his 15th regnal year, Ganga Pṛthvīpati appearing as *Vijñapti*.

Among the Cōḻa copper plates, the Tiruvālaṅgāḍu copper plates of Rājendra Cōḻa, deserve special attention as that was also issued for assigning the dues from a village to the temple of Tiruvālaṅgāḍu Uḍaiyār at Paḻaiyanūr. The other charters were issued for different purposes.

This copper plate uses two terms *vyavastai* and *parihāram* in their specific legal meaning. The permissions granted and prohibitions imposed are called *vyavastai*, while exemptions to pay taxes into royal treasury, is mentioned as *parihāra*. The Karandai plates also make this specific distinction, but earlier plates like the Velanjeri plates list both—permission (and prohibition) and exemptions under *parihāra*.

Regarding Rājarājacaturvedimaṅgalam, Sri S.R. Balasubramaniam, holds "that the area formed by the triangle joining Villupuram, Tindivanam and Gingee would appear to have constituted roughly the Taniyūr of Rājarājacaturvedimaṅgalam" (*Middle Chola Temples* p. 150). But from the present record it is seen that Rājarājacaturvedimaṅgalam was much

smaller, and to its South was the Jananāthacaturvedimaṅgalam. Sri S.R. Balasubramaniam, citing *ARE Reports* held that this temple of Rāmeśvara at Esālam was built by Somaśiva Paṇḍita, the guru of Rājendra Cōḻa (*M.C. Temples* p. 158). But this record clearly shows the name of the builder of this temple and the guru of Rājendra as Śarvaśiva Paṇḍita and not Somaśiva Paṇḍita. There is an obvious error in the reading of the *ARE*.

E. The seal

The royal seal of this copper plate charter is preserved remarkably well (Ph. 17). It shows the seated tiger and two fish in the centre placed on a bow, representing the emblems of the Cōḻa-s, the Pāṇḍya-s and the Cera-s respectively. Behind the tiger are in a row, a lamp on stand, a sword placed vertically on its handle, an arrow (?) a spear and an *aṅkuśa*. On the other side behind the fish are shown a lamp on stand, a sword, a spear, an arrow and a *paraśu*. Above these emblems, is shown the royal parasol flanked by fly-whisks (*cauri*). Further up are seen, a *svastika*, a *cakra* and an indistinguishable object. The last one is also found on the Karandai seal and also on the Tiruvālaṅgāḍu seal, where however it is clearly identified as an opened lotus. Beneath the bow are seen a seat on a tripod, a boar and an entrance *toraṇa*. It would be interesting to notice the significance of these emblems. The *cakra* which tops the parasol and all other emblems, is the sign of a Cakravartin. This emblem is not found in the Karandai or Tiruvālaṅgāḍu seals. Obviously Rājendra has completed all his conquests when this seal was issued in his 25th year which included conquests of gangetic plain and overseas territories, and he has felt the power of Cakravartin which he sought to symbolise in his seal. The boar, is the emblem of the Cālukya-s—who were conquered again and again by the Cōḻa-s. The Pāṇḍya-s represented by fish, the Cera-s by their bow, and the Cālukya-s by their boar, were subdued and brought under the rule of the Cōḻa-s as shown by the umbrella under which protection all were brought. The *cauri*, the *svastika* and the flower are auspicious symbols, which occur in another seal of Rājendra as well. The significance of the tripod seat is uncertain. The emblem of an entrance with festoons is noticed for the first time in this seal; Rājendra during his conquest of the Śrivijaya and Kaḍāra countries captured and brought as war trophy—the *Vidyātara toraṇa* of Kaḍāra ruler, Śrī Māra Vijayottuṅgavarmaṉ. Obviously it is the capture of this *toraṇa*, mentioned significantly in his records, which is also figured on this seal.

The seal bears on its periphery Rājendra Cōḻa's well known *śāsana*.

Rājad-rājanya-makuṭa-śrēṇi-ratnēṣu śāsanam,
Etad Rājēndra Cōḷasya parakesarivarmaṇaḥ.

F. The Sanskrit part of the grant

The Sanskrit part of the charter gives in brief the geneology of Rājendra Cōḻa, the construction of the Rāmeśvara temple at Eydar (modern Esālam) by the royal guru Śarvaśiva and the gift of land by emperor Rājendra Cōḻa. It also mentions the poet who composed the *praśasti* and the scribe who inscribed the plates.

The plate begins with two benedictory stanzas, the first in praise of Śiva in his Kalyāṇa-sundara aspect "Let Bhavānīpati who has obtained in marriage Bhavānī, and who bears appropriate ornaments on his body—the shining eyes on his face as a *tilaka*, the *kālakūṭa*

poison on his throat like a moistened *Nīlotpala* flower, and on the head the digit of the moon as the *cūḍāmaṇi* jewel, give us prosperity". The second verse addressed to goddess Sarasvatī is interesting. It says "Oh! Goddess Sarasvatī! You alone should come to my rescue, and bestow grace on me. There are only fifty letters—(vowels and consonants put together). The good qualities of the rulers of this Solar race are indeed innumerable. How can I describe all their qualities with these limited number of letters".

Then begins the legendary genealogy of the Cōḻa-s—with Sūrya—(*Saptasapti*) followed by Manu, Ikṣvāku, Māndhātṛ, Mucukunda and another ruler Valabha. This ruler is said to have established Valabhapuri. It is not known which city is alluded to here; Is it Vallam near Tanjore? Then the first king of the dynasty is mentioned as Cōḻavarma. He was followed by rulers named Rājakesari and Parakesari. Then is listed Karikāla, who is said to have got the embankments to the Kāveri built by the vanquished kings.

After Karikāla, the plate gives the name of Vijayālaya, who obtained unequalled royal power (*Rājyalakṣmī*). His son Āditya, was an abode of scholars and made the world follow righteous path. His son was Parāntaka (I), who was a veritable bee in the lotus feet of the Lord Tripurāntaka Śiva (*Puradviṭ*) who made the temple of the Lord of Silver mountain (Kailāsa), the golden shrine at Vyāghrāgrahāra (Chidambaram). From Parāntaka was born Arindama (conqueror of enemies) bearing the name—appropriate to his valour. To him was born Parāntaka (II) who was also a bee in the lotus feet of Śiva Purāntaka. To him was born Arumoḻivarma, who with his long and beautiful arms bore the marks of *śaṅkha* and *cakra* in his palms. He conquered the Gaṅga-s, Vaṅga-s, Kaliṅga-s, Magadha-s, Mālava-s, Siṃhala-s, Andhra-s Raṭṭa-s (Rāṣṭrakūṭa-s) Oḍḍa-s (Odissans), Kaṭāha-s, Kerala-s, Gauḍa-s and Pāṇḍya-s. By the wealth obtained through his conquests he erected at Tanjānagari (Tanjore) a very great temple (*atyuttamam*) named Rājarājeśvaram. His brother was Karikāla Cōḻa, who by his valour, conquered the Pāṇḍya ruler in battle, severed his head, and placed it on top of the pole at the entrance of Tanjore.[8] He protected the world as a boy. Then was born Madhurāntaka, who wanted to re-establish on earth the auspicious path of scriptures that has slipped owing to the power of Kali. He, Rājendra Cōḻa shone as the veritable abode of beauty, valour and intellect, the very main spring of compassion, and the home of all knowledge. He is said to have made the world happy. Among his exploits the following are mentioned.

1. He conquered the Cālukya ruler Jayasiṃha.

[8] One of the important event in the history of the Cōḻa-s, that has attracted lively debate, is the term *Vīrapāṇḍyaṉ talai koṇḍa*. In a fierce battle at Cevvūr, the Pāṇḍya ruler Vīra Pāṇḍya and Āditya Karikāla, fought a bloody battle. Āditya is given the title "*Vīrapāṇḍyaṉ Talai Koṇḍa*". Commenting on this Prof. K.A.N. Sastri, says "The Thiruvalangadu plates make an express declaration tha Āditya II killed Vīra Pāṇḍya and brought his severed head to the chola capital. Even here the lateness of the testimony throws suspicion on the event" (P. 144) Continuing his comments Prof. Sastri says—"Aditya's heroism was probably exhibited in the field of Cevvur to the south of Sevali hills, the Southern boundary of Pudukkottai and the battle must have furnished the occasion for his claim that he took the head of Vīra Pāṇḍya. The Leyden grant does not state, like the Tiruvalangadu plates, that Vīrapāṇḍya was killed by Āditya and it is possible that the composer of the Thiruvalangadu plates struck by the forcible simile, in the Leyden grant, embellished the account of Āditya's Contest, with Vīra Pāṇḍya and his account of Āditya's rule adds nothing else to what we learn from the earlier grant. The chances are that after the battle of Cevvur in which Vīra Pāṇḍya sustained a bad defeat the chola forces, lead among others by Parāntakan Siriya vēlār of Kodumbalur, continued the campaign into the Pandya country and forced Vīra Pāṇḍya to seek refuge in the forests" (p. 154) Sastri doubted the killing of Vīra Pāṇḍya and held that the term *Pāṇḍyan Talai Koṇḍa* should be taken not as killing Pāṇḍya, but defeating him in the battle. The present Esālam grant puts an end to this debate by stating that Āditya not only killed Vīra Pāṇḍya in the battle but also brought his severed head to Tanjore and had it exhibited spiked onto a pillar in front of the gate.

2. He brought the pure water of Ganges to his country and surpassed Bhagīratha in this effort.
3. This Rājendra established the Gangaikoṇḍacōḻapuri after his name and built a great temple also named after him, to Lord Mahesvara out of great devotion. He was deeply attached to the lotus feet of that Lord like a bee ever humming over the *Pārijāta* flower.

A certain teacher named Śarvaśiva Ārya equal to Śarva, and a master of all *āgama-s* was the preceptor of this Madhurāntaka, the very abode of arts and good qualities. To this Cakravartin Rājendra, saluted by the resplendent crowns of opponent kings, this very Maheśvara served as the guru.

There exists a great *maṅgalam* named Rājarājacaturvedimaṅgalam in Jayamkoṇḍa-cōḻamaṇḍalam. At Eydar a suburb of the above *agrahāra*, this guru built a Śiva temple to Rāmēśvara. Lord Śiva, having left his residence of Kailāsa and other sacred abodes, took his seat in this temple built by this guru with devotion.

Madhurāntaka, the son of Rājarāja Cōḻa, while residing at Kanchi in the beautiful *mahāśālā* gifted wealth to Brahmins. With due respect and devotion to his guru, he gifted a land for the worship of Śiva of Rāmeśvara temple. He ordered his subordinates to demarcate the land. Two villages, Nannāḍu and Ērpākkam in Panaiyūrnāḍu were united into single village and renamed Vikramacōḻanallūr, and gifted tax free to Lord Śiva. The order of the king was inscribed in the tax register in his 25th year. The boundaries of the village were marked by the king's officers and the representatives of the territories. This guru himself was the *vijñapti*. A certain Jananātha, son of Rāmaṉ was the *ajñapti* of the grant.

A certain poet Nārāyaṇa, son of Śaṅkara, a resident of Pa̤rśvagrāma, composed this *śāsana*. This *praśasti* was written by Ulakaḻantacōḻa Ācāryaṉ.

I had the privilege of showing the copper plates to the Sri Kanchi Kāmakoṭi Pīṭhādhipati paramācārya Candraśekharendra Sarasvati Svamigal. The Paramācārya not only went through the entire transcript of the copper plate prepared by me, but also read the original copper plates—especially the Sanskrit part, and pointed out corrections to some of my readings. In his inimitable style the Ācārya remarked that while Tamil letters have undergone evolution through the centuries, the Grantha script has remained unchanged from the Cōḻa times. The Paramācārya, even before reading the transcript and the plates, told me about a verse he has learnt from his teacher, which is of great value to the present copper plate charter. The Ācārya said that he learnt the following verse from his teacher (whose name was mentioned to me by the Bāla Periyavāl as Sāmivādyār who served as a teacher to Paramācārya for sometime).

Pātrākalitavedānām śāstramārgānusāriṇām
etad vā arikālasya karikālasya śāsanam.

According to Paramācārya, the above verse is said to have been found in an inscription at Tiruvidai-marudūr in Tanjore district, but is yet to be verified. The Tiruviḍaimarudūr temple which yielded over 100 inscriptions, was renovated towards the beginning of this century, and all these inscriptions have been lost. However the Ācārya said that though verse reads simple, it is difficult to interpret its meaning. The meaning according to the Ācārya's teacher was;—*Ākalitavedānāṃ pātṛ* i.e. the protector of vedic scholars; *amārgānuśariṇām śāstṛ* i.e. the punisher of those who swerve from the righteous path. The rest of the portion means that it is the royal order of Karikāla, the death to enemies. Obviously this might have been found on the royal seal of the famous Cōḻa ruler Karikāla, preserved to us only in tradition. We are beholden to the Paramācārya, for this very valuable information. When the Paramācārya read the Sanskrit part of this charter, he was happy to note one verse in the charter, which has made use of the same phrase: Arikāla to denote Karikāla.

The Junior Pontiff, who evinced very great interest in the content of the copper plate charter, informed me of another tradition which needs to be recorded here. In these copper plates (as in other earlier charters) it is stated that when the king's order arrived at the village, the Nāṭṭār get up in reverence, placed it on their head, and went in procession to demarcate the boundaries. The Junior Pontiff—Śrī Śaṅkarānanda Vijayendra Sarasvati told me that even today this tradition is observed. A day prior to the Vyāsa Pūjā a *Śrīmukham* is issued annually by the Kanchi mutt which used to be read at the gopura of the Kāmākṣi temple in Kanchi, when the leading citizens of Kanchi assembled. The *Śrīmukham* contains the *praśasti* of the Kanchi mutt. Then the *Śrīmukham* is placed on a palanquin, and is taken around the main streets of Kanchi to the accompaniment of music and chants. It is interesting to note that this *Śrīmukham*, the spiritual order of Kanchi mutt, is acknowledged by the Kanchi citizens.

G. The Tamil portion

The Tamil portion of the record which runs into 349 lines of writing on the plates should be studied in several parts.

King's order

The first part relates to king's order. The Tamil part of the charter, (l. 80) after the word *Svasti Śrī*, begins with the word *Kōnēriṉmai Koṇḍāṉ*, a conventional method of indicating that it is the king's own order. The gift was made by the king while he was in the bathing room of his palace at Kanchipuram, a *nagaram* in Eyilkōṭṭam (86) of Jayaṅkoṇḍacōḻamaṇḍalam. The gift was made in the tenth day of 24th regnal year of the king, (85) but was to take effect from the 15th regnal year itself (l. 126). This indicates obviously the date of construction of the Rāmīśvarar temple at Esālam, by the guru of the emperor. The order of the king was addressed to:

(a) The Nāṭṭār-s of Paṉaiyūr Nāḍu in Jayaṅkoṇḍacōḻamaṇḍalam (the territory in which the gifted land was situated) (l. 87)

(b) The villagers of
   i. Brahmadeya
   ii. Devatāna
   iii. Paḷḷiccandam
   iv. Kaṇi Muṟṟūṭṭu
   v. Veṭṭappēṟu
   vi. Old Aṟaccālābhōga.

(c) The Nagarattār

A new village under the name Vikramacōḻanallūr was constituted by uniting two villages, Naṉnāḍu and Ērpākkam that formed part of Rājarājacarupedimaṅgalam and Jananātha-carupedimaṅgalam in Paṉaiyūrnāḍu (87-89). Rājarājacaturvedimaṅgalam is mentioned as *Taṉiyūr*. The Royal Order mentions the total area covered by the newly constituted village, Vikramacōḻanallūr and details individually the area covered by temples, irrigation canals, lakes, grazing grounds, residential areas, cemetery etc. and also wet and dry lands. For convenience I list below the details of land measurements leaving out minute subdivisions.

(1) The total area occupied by the village was 109 *veli* and 10½ *mā* (91)

(2) Out of this total area the following public lands have to be deducted

i. Residential area of the village—3 *veli* & 6 *mā* (93)
ii. Drinking water tanks, its embankment and feeder canal—1 *veli 3/4 mā* (94)
iii. Irrigation Canals—3 *veli* 7½ *mā* (95)
iv. The rivulets Ciṟṟāṟu and Maṇimuttāṟu feeding the lake in Jananāthacaturvedimaṅgalam—4 *veli* 16 *mā* (99)
v. The temple of Śrī Taḷi Mahādeva of this village, its yard and flower garden— 4 *mā* (101)
vi. Pāḍāriyār temple and its front yard—1 *mā* (102).
vii. Aiyyanār temple and its open yard (104).
viii. The flower garden of Śrī Rāmīśvara temple in Eyḍār a hamlet of Rājarājacaturvedimaṅgalam—13 *mā* (107).
ix. Artisan's hamlet Kammāṇaccēri—3 *mā* (108)
x. Paṟaiccēri— *mā* (109)
xi. Grazing ground—2 *veli* 1 *mā* (110)
xii. Cremation ground—3 *mā* (111)
xiii. The lake of Jananāthacaturvedimaṅgalam—1 *veli* 6 *mā* (112)
xiv. Alkaline land and brakish land—10½ *mā* (113)

All these lands put together measuring 18 *velī* 16 *mā* area are to be deducted from the total area (115). The rest forming:-

a) Lake and lift irrigated wet lands raising two crops a year measuring 8 *veli*
b) Lake irrigated wet lands raising one crop a year 59 *veli* 5½ *mā* (118–119) and
c) Dry lands raising grains like *varagu, eḷḷu, koḷḷu* and *tuvarai* 23 *veli* 10 *mā* (120–125).

A total of 90 *veli* 18 *mā* lands paid 3400 *kalam-s* of paddy as tax from the 15th regnal year.

Annual tax (126–132)

This 3,400 *kalam-s* of paddy has been fixed as annual land-dues in perpetuity (*kāṇikkaḍan, niṟṟiṟai*) and should be measured to Lord Mahādeva of the stone temple, Tirurāmīśvaram, erected by our Lord (*guru*) Śarvaśiva Paṇḍitar at Eydār, a hamlet of Rājarājacarupedimaṅgalam, a *Taṉiyūr* in Paṉaiyūr Nāḍu. The land dues should be used for the *nibandha*—approved expenses of the temple. The king ordered that the land should be entered in the registers as *devatāna*.

The tīṭṭu

That the order of the king was committed to writing by an officer of the king and compared by four officers, forms the second section of the charter (132–143). A certain Mummuḍicoḻaṉ, the royal scribe (*ōlai eḻudum*) wrote down the order. The names of the four officers are

1. Cāvūr Parañjōti—*alias* Rājendracōḻakkoṉ
2. Kōvanāccaṉ *alias* Gaṅgaikoṇḍacōḻa Aṇimūri Nāḍālvāṉ
3. Narākkaṉ Mārāyaṉ *alias* Uttamacōḻa Brahmamārāyaṉ
4. Nārayāṇaṉ Eḍuttapādam *alias* Uttamacōḻa Cōḻakkoṉ.

All the above four officers were holding the post of *ōlai nāyakaṉ*. This order was communicated, and ordered to be written down in the Central Secretariat by Narākkaṉ Mārāyaṉ *alias* Jananāthaṉ Rājendracōḻa Brahmādhirājaṉ. He is identical with the *ājñapti* Jananātha,

a son of Rāmaṉ mentioned in the Sanskrit portion. As per his orders, the detailed draft was prepared by a further group of officers. I list below only the names of the official posts and the number of officers under each (144–185).

1. *Uḍaṉkūṭṭattu [nam] karmam ārāyum* — 2 Officers
2. *Naḍuvirukkum* — 1 Officer
3. *Viḍaiyil nam karuman ārāyum* — 6 Officers
4. *Naduvirukkum* — 1 Officer

   These officers drafted the order.

5. *Puravuvaritiṉaikkaḷattu kaṉkāṇi* — 2 Officers
6. *Puravuvari tiṇaikkaḷam* — 3 Officers
7. *Varippottakam* — 2 Officers
8. *Mukaveṭṭi* — 3 Officers
9. *Varippottakakkaṇakku* — 1 Officer
10. *Variyilīḍu* — 2 Officers
11. *Paṭṭolai* — 2 Officers

The above officers were present and got the tīṭṭu entered in the tax register on the 76th day of the 24th year (186). As we have seen earlier, the king issued the order on the 10th day of the 24th year. It has taken sixty six days for the details to be entered at the central Secretariat. Further these king's personal staff directed three officers with the instructions to demarcate the boundaries by conducting an elephant around the newly constituted village, Vikramacōḻanallūr, consisting of Naṉnāḍu and Ērpākkam, which were separated from Rājarājacaturvedimaṅgalam, a *taṉiyūr* in Paṉaiyūrnāḍu, and Jananāthacaturvedimaṅgalam in Vāvalūrnāḍu. The three officers who were so directed were Enbāṉ Puraṉ of Uḍuttūr, who was a *kaṇkāni* and Revenue administrator of that territory—Paṉaiyūrnāḍu. The other two were *Puravuvari tiṇaikkaḷam* (192).

(1) Araṅgaṉ Paṉiccai of Kaṉiccaippākkam in Āṉmūrnāḍu in Tirumuṉaippāḍi, and
(2) Śrī Kṛṣṇa Paṭṭaṉ of Kaṇḍeṟu, in Vāṉavaṉmādevicaturvedimaṅgalam in Kumilināḍu in Āṉmūrkoṭṭam (195).

The villagers of Rājarājacaturvedimaṅgalam and Jananāthacaturvedimaṅgalam were directed to accompany the above officers, demarcate the boundaries by conducting an elephant carrying flags, plant stones and milk bushes and draft the 'gift-deed', *ara ōlai*.(197)

As per the above order, the following 'gift-deed' was drafted by the two villagers and the above mentioned officers.

The tirumugam (Royal Order) (232–246).

Here, on line 198, begins the usual *praśasti* of Rājendracōḻa, found in all his inscriptions beginning with the words *Tirumaṉṉivaḷara*. In the Karandai plates this *praśasti* stops with '*Paraśurāman mēvarun cāntimat-tīvu Araṉ karudiruttiya cemporṟiru tagu muḍiyum māpperum taṇḍārkoṇḍa parakēsari varman* (lines 377–378). The Tamil *praśasti* of Karandai plates does not refer to the conquest upto gangetic plains. Nor does it refer to the conquest of Kaḍāra. But the Sanskrit portion of the same charter refers to the conquest of Kaḍāra, Cālukya, Jayasiṃha etc. It may be recalled that the Karandai plates were issued in the 8th year of the king's reign in 1020 A.D. whereas the Esālam plates were issued in the 24th year and inscribed in his 25th year (l. 232). The Tamil portion of Esālam plates give the full details of his conquest

as found in the fuller *praśasti* found in a number of Tamil inscriptions of the king. As this part is well known it is not discussed in detail here.

The next part, being the continuation of the *praśasti*, is called the *tirumugam* dated in the 55th day of 25th year—written by *Tirumandiravōlai* Nambaṉ Pahaiyaḍakki of Māttūr in Viḷaināḍu in Uyyakkoṇḍār valanāḍu (232–246). This was compared by four officers:

1. Sāvūr Parañjoti—*alias* Rājendracōḻakkoṉ.
2. Kōvanāccaṉ *alias* Gaṅgaikoṇḍacōḻa aṇimūri Nāḍāḻvāṉ
3. Narākkaṉ Mārāyaṉ Aruḷmoḻi, *alias* Uttamacōḻa Brahmamārāyaṉ.

and

4. Nārāyaṇaṉ Eḍuttapādam *alias* Uttamacōḷa Coḻakkoṉ.

The record then details the boundaries of the two villages marked by circumambulation.

Boundaries (247–286)

The boundaries of both Nannāḍu and Ērpākkam each separately are then detailed. In both the cases, it is seen that the marking begins at the North-eastern corner of the village and passes down South, West and North and is ended at the starting point. It is also seen, that banks of canals, rivulets, mounds, anthills, boundaries of lands and villages are mentioned as prominent identifiable marks. From the description of the boundaries, it may be seen that Rājarājacaturvedimaṅgalam was situated in the North and Jananāthacaturvedimaṅgalam in the South, both separated by an irrigation canal, named *Rājacūlamaṇivāykkāl*. The village Tiruvamāttūr was situated to the West of Jananāthacaturvedimaṅgalam. The full boundaries are not translated in this essay, but it is proposed to give only the salient features. There was a lake in the North of the Jananāthacaturvedimaṅgalam. It was called *Vaḍakkil ēr* i.e. the northern lake. This lake was fed by a rivulet called *Ciṟṟāṟu*, and also a canal, the name of which is not mentioned. In Jananāthacaturvedimaṅgalam there were two irrigation canals one called *Nigarilicōḻa vāykkāl*, obviously named after Rājarāja Cōḻa, and the other named *Rājendra Cōḻa vāykkāl* after Rājendra. A *Jayamkoṇḍacōḻavadi* is also mentioned.
The tirumugam was approved and sent to the Nāṭṭār.

It is interesting to mention that the king's first order regarding this grant was written by Siṅgānai Mummuḍicōḻaṉ and compared by four officers. The second part—i.e. *tirumugam* was written by a different person Nambaṉ Pahaiyaḍakki holding the office of *Tirumandira ōlai*. But this part was also compared by the same four officers who compared earlier the king's order.

The Territorial Assembly Acts. ARA-OLAI (287–295)

The territorial assembly, on seeing the arrival of the *tirumugam*, got up, welcomed the same with reverence, paid obeissance to it, and carrying it on their head, identified and marked the boundaries, circumambulated with the elephant carrying flags, planted stones and milk bushes and drafted the gift deed, *ara ōlai*. The two villages—Rājarājacaturvedimaṅgalam a *taṉiyūr* in Panaiyūrnāḍu, and Jananāthacaturvedimaṅgalam in Vāvalūrnāḍu, surveyed separately the two hamlets Nannāḍu and Ērpākkam, clubbed them together as one village and gave it a new name *Vikramacōḻanallūr*. It was ordered (by entry in tax register) that the taxes should be paid for meeting "stipulated expenses" in connection with the worship (*nibandha*) to the Lord Mahādeva, the presiding deity of the Stone temple Tiruramīśvaram, constructed by the revered Śarvaśiva Paṇḍita at Eydār, a hamlet of Rājarājacaturvedimaṅgalam, a *taṉiyūr* i.e. independent village, in Panaiyūrnāḍu.

It is also learnt from this record that the following temples were located in Rājarāja-caturvedimaṅgalam.

1. Rājarājaviṇṇagar Uyyakkoṇḍadevar temple—Viṣṇu temple.
2. Tirumāliruñcolai Viṣṇukkal—Viṣṇu temple.
3. Tiruvāypāḍi devar—Viṣṇu temple.
4. Karuṇākarapriyadeva temple.
5. Tiru ambalam uḍaiya Mahādeva temple—Śiva temple.

The lands (probably cultivable lands) belonging to these temples were situated in the region.

Areas included (295–301)

The record then proceeds to give the various types of lands that would fall within these four boundaries.

1. Wet land (*Nīr nilaṉ*)
2. Dry land (*Puñcey*)
3. Village (*Ūr*)
4. The residential area (*Ūrirukkai*)
5. Temple (*Srīkōyil*)
6. Temple yard (*Tirumuṟṟam*)
7. House (*Manai*)
8. House-yard (*Manaippaḍappai*)
9. Shop (*Kaḍai*)
10. Bazaar street (*Kaḍaitteru*)
11. Artisan's quarters (*Kammāṉaccēri*)
12. Drummer's quarters (*Paṟaiccēri*)
13. Cremation ground (*Cuḍukāḍu*)
14. Bathing yard (*Paḍuturai*)
15. Central assembly area (*Maṉṟu*)
16. Grazing ground (*Kaṉṟu mēypāḻ*)
17. Tank (*Kuḷam*)
18. Village granary (*Kōṭṭagāram*)
19. Pit (*Kiḍdaṅgu*)
20. Well (*Kiṇaṟu*)
21. Irrigation well (*Kēṇi*)
22. Ant hill and elevated ground (*Puṟṟu, Teṟṟi*)
23. Forest (*Kāḍu*)
24. Brackish land (*Kaḷar*)
25. Saltish land (*Uvar*)
26. Rocky surface (*Kal*)
27. River (*Āṟu*)
28. Land on the banks of river fit for cultivation (*Āṟiḍu paḍugai*)
29. Stream (*Ōḍai*)
30. Breach (*Uḍaippu*)
31. Lake (*Ēri*)
32. Water pool (*Ēri nīr kōppu*)

33. Fish pool (*Mīn paḍu paḷḷam*)
34. Fallow (*Tēn payil podumbu*)

All lands included within the boundaries, without exception, inclusive of cultivation and supervisory rights (service tenure and yield share) excess and shortage all inclusive were made as *devatāna* to Lord Mahādeva of Tiruramīśvaram at Rājarājacaturvedimaṅgalam (301–306).

Vyavasthā (307–320)

The following are the permission and restrictions stipulated as *Vyavasthā*.

1. Permission is granted to dig canals to irrigate or bale out the lands with the water in accordance with its course.
2. Permission is granted to utilise irrigation water by its flow or balling out as enjoyed earlier, from branches, streams, sluices, canals and rivers flowing to this village through the bordering villages.
3. Outsiders are prohibited from either cutting branch canals from the irrigation canals of this village, or using picottas or baskets to bale water, or construct dam.
4. Use of drinking waters for other common purposes is forbidden.
5. Other waters could be canalised to irrigated lands.
6. Permission is granted to raise embankments in their lands to allow this village tank to contain as much water as it could hold.
7. Permission is granted to erect residential buildings with storeys using tiles.
8. Permission is granted to dig large irrigation wells.
9. Permission is granted to plant useful trees like coconut, betelnut, palm trees, jack trees, mangoes and *damanaka, iruvāci, campakam, ceṅkaḻunīr* and other groves.
10. Permission is granted to set up oil press.
11. Toddy tappers are forbidden to climb and tap toddy from coconut trees within the boundaries of this village.

Taxes exempted (321–326)

The record then details the exemptions granted which are as follows:

1. *Nāḍāṭci*
2. *Ūrāṭci*
3. *Vaṭṭināḻi*
4. *Pidānāḻi*
5. *Vaṇṇārappāṟai*
6. *Kaṇṇālakkāṇam.*
7. *Iḍaippāṭṭam*
8. *Kucakkāṇam.*
9. *Taṟi iṟai*
10. *Taṭṭār pāṭṭam*
11. *Taṭṭaḻip pāṭṭam.*
12. *Īḻappūṭaci*
13. *Maṉṟupāḍu*
14. *Paḻaviṟai*
15. *Tīy eri*
16. *Viṟpiḍi*
17. *Vālaimañjāḍi*
18. *Nallā*
19. *Nallerudu*
20. *Nāḍukkāval*
21. *Ūḍupōkku*
22. *Ilaikkūlam*
23. *Nīrkkūli*
24. *Ulku*
25. *Oḍakkūli*

All these taxes which are to be enjoyed by the king, will not be levied by the king, but should be paid to this Lord Mahādeva.

Gift deed issued (330–335)

'We the members of the territorial assembly of Paṉaiyūrnāḍu, issued this "gift deed", after demarcating the boundaries of Nannāḍu and Ẹrpākkam as Vikramacōḻanallūr, from the 15th regnal year of the king, as a *devatāna* of Lord Mahādeva of Tiru Ramīśvaram, the stone temple in Eydār, a hamlet of Rājarājacaturvedimaṅgalam built by Śarvaśiva Paṇḍita'.

Signatories (336–348)

The deed then mentions the signatories to the grant, giving details of the name of the person, his official position etc. The officers who performed certain functions alone are mentioned here for convenience. Along with the members of territorial assembly was present Kṛṣṇaṉ Paṭṭaṉ, who got the gift deed executed (*aṟa ōlai ceyvittāṉ*). He is mentioned as *Tirumuga ārāycci* stationed at Kānchipuram. Araṅgaṉ Paṇiccai supervised the circum-ambulation by elephant for demarcating the boundaries. He is also mentioned as *Puravuvari tiṇaikkaḷam*. The gift deed was got written by Pụraṉ of Uḍuppūr (*olai ceydu kuḍutteṉ*). He is also called *Taṇḍal*, i.e., the tax collecting officer for Rājarājacaturvedimaṅgalam. It may be mentioned that these three officers were earlier ordered to execute the gift deeds. Here we understand their specific functions—each in charge of one function. We then find the names of four persons who sign as witnesses. All of them belonged to Kuñjaramallacaturvedi-maṅgalam. The scribe—*karanattāṉ*, who wrote the 'gift-deed' is mentioned as Nāṅgūr Perumkāvidi, the *karanattāṉ* of Rājarājacaturvedimaṅgalam, and wrote this under instructions from the territorial assembly of Panaiyūrnāḍu.

The two caturvedimaṅgalam-s (349–379)

Then we find the assembly of Rājarājacaturvedimaṅgalam and Jananāthacaturvedi-maṅgalam attesting the record.

The assemblies were represented by one representative for each *cēri* and there were eleven *cēri-s* under each caturvedimaṅgalam. The following *cēri-s* from Rājarājacaturvedimaṅgalam are mentioned.

1. Madurāntakac cēri
2. Lokamahādevic cēri
3. Periya vāṉavaṉ mādevic cēri
4. Uttamacōḻac cēri.
5. Rājarājac cēri
6. Cōḻakulasundaric cēri
7. Vāṉavaṉ mādevic cēri
8. Arumoḻidevac cēri
9. Pañcavanmādevic cēri
10. Cerakulacūḷāmaṇic cēri
11. Sundaracōḻac cēri

The following *cēri-s* constituted the Jananāthacaturvedimaṅgalam.

1. Uttama cōḻac cēri
2. Rājasundaric cēri
3. Gaṅgaikoṇḍacōḻac cēri
4. Rājarājac cēri
5. Jananāthac cēri

6. Vikramacōḻac cēri
7. Cōḻakeraḷac cēri
8. Cōḻa Pāṇḍyac cēri
9. Madurāntakac cēri
10. Muḍikoṇḍacōḻac cēri
11. Rājendracōḻac cēri

It is evident from the above that both the caturvedimangalam had eleven cēri each named after the kings and queens. The names Rājarājacaturvedimaṅgalam and Jananāthacaturvedimaṅgalam indicate both were constituted after the name of Rājarāja Cōḻa. A careful study of the names of the *cēri* indicate that Rājarājacaturvedimaṅgalam was constituted earlier, probably by Rājarāja. The *cēri* bear the names of Rājarāja, his father and mother, queens, predecessor etc. Rājendra's name is not found. Whereas the Jananāthacaturvedimaṅgalam, though named after one of the title of Rājarāja, bears mostly the names of Rājendra like Rājendra, Gangaikoṇḍa, Vikramacōḻa, Uttamacōḻa etc. Except two names Rājarāja and Jananātha, all the rest belong to Rājendra's reign. Probably it was constituted by Rājendra, who named it after his father.

The charter is then attested by the assembly of Tiruvāmāttūr represented by three members among whom one is mentioned as a veḷḷāḷa (380–424). After them the deed is attested by three merchants of *Arumoḻidevapuram*. Arumoḻidevapuram was situated in this Panaiyūrnāḍu obviously established by Rājarāja as a commercial centre. Three *veḷḷāḷa* representatives of Kondañji village a *devatāna* in Vāvalūrnāḍu, in Paṉaiyūrnāḍu atttest after the merchants.

This part of the deed is followed by nearly 20 government officials who were said to have been present and got the "gift deed" entered in the tax-register and made it a *paradatti* in the 375th day of the 25th year of the king (416). The names of the officers who signed are listed separately. We have seen the order was issued by the king on the 10th day of the 24th year, and the final orders at the village was completed exactly two years later.

It may be noted that apart from the government officials, the signatories included, the assemblies of *brahmadeya*, (the two Caturvedimaṅgalam) the *ūr* (by Tiruvamattūr), the *nagaram* (by the *vyāpāri* of Arumoḻidevapuram) and *devatāna* (by Kondañji) who were addressed at the very beginning of the order. While the order gives repeatedly the names, nativity, posts etc. of all the signatories it does not mention any name of the nāṭṭār. It is strange and therefore the question arises who were the nāṭṭārs. Is it possible that the *nāttār* meant collectively the assemblies of *brahmadeya, ūr, Nagaram*, and *devatāna*?

The grant is an excellent example of how the cōḷa administration was thoroughly organised and the records were meticulously drafted, compared at every stage, and got the participation of the territorial representative fully involved in the process. The charter also gives us the detailed process of how the inscriptions were issued at different stages. It is also tempting to suggest that several hundred inscriptions engraved on the temple walls, relating to *devatāna, iraiyili* etc. in fact constitute only the last *aṟaiōlai* part, that was drafted at the village level, beginning with the *praśasti* part.

Officials

The following are the list of officials who supervised and got the deed executed. The first is the list of officials at the king's court in the capital and the second is the list of officers who got the *Aṟavōlai* at the village. In both the instances, it was Narākkaṉ Mārāyaṉ Jananāthaṉ alias

Rājendracōḻa Brahmamārāyaṉ, who was the highest official who ordered and supervised the execution. He is the officer mentioned in the Sanskrit portion as *ājñapti*. Both the lists give the designation of the posts and the names of the incumbants. In both the lists, the posts are more or less identical, but the officers occupying the posts are different except four who were deputed to the village and whose names are found in both the lists. In both the lists two levels of posts, the high and the low are discernable. All the high officials, listed high up in the lists are seen with royal titles—like *Mūvendaveḷāṉ*, *Brahmadhirāyaṉ* etc., while others have no such titles.

LIST I

Officials at the capital

1. *Highest official*
   Narākkaṉ Mārāyaṉ Jaṉanāthan *alias*
   Rājendracōḻa Brahmamārāyaṉ.
2. *Karmam ārāyavār*
   1. Mānākaṉ *alias* Irumuḍi Cōḻa Mūvenda Veḷāṉ.
   2. Nārāyaṇaṉ Porkāri—*alias* ke . . . Mūvendaveḷāṉ
3. *Naḍuvirukkai*
   Solaippirāṉ Paṭṭaṉ.
4. *Viḍaiyil Nam Karmam Ārāyvār*
   1. Kōvattaṉ *alias* Uttamacōḻa Pallavariyaṉ
   2. Tillaiviṭankaṉ *alias* Rājendracōḻa Mūvendaveḷāṉ.
   3. Erintoḍi *alias* Parakesari Mūvendaveḷāṉ.
   4. Māraṉ Mānanilai *alias* Nityavinoda Mūvendavēḻāṉ.
   5. Kāli Ḁdittaṉ *alias* Muḍikoṇḍacōḻa Mūvendaveḻāṉ.
   6. Kōyil cittaṉ *alias* Cōḻa Paṇḍya Mūvendaveḻāṉ.
5. *Naḍuvirukkai*
   Nārāyaṇa Bhaṭṭa Vasantayāji
6. *Puravuvari Tinaikkalakankāṇi*
   1. Niṉrāṉ Paṭṭaṉ
   2) Tiruvāli Ḁdittaṉ
7. *Puravuvari Tiṇaikkaḷam*
   1. Marudaṉ Śaṅkaraṉ
   2. Kumāra K̄alaṉ
   3. Araṅgaṉ Paṉiccai
8. *Varippottagam*
   1. Tarukkaṉ Kāri
   2. Aḍigaḷ Kāḍaṉ
9. *Mukaveṭṭi*
   1. Sendaṉ
   2. Kesavaṉ
   3. Tāli Tiruveli
10. *Varipottaka Kaṇakku*
    Tāli Nārāyaṇaṉ

11. *Variyilīḍu*
    1. Koṟṟaṉ
    2. Kovaṉ
12. *Paṭṭōlai*
    1. Aiyāraṉ
    2. Attiyūraṉ

1. *Variyili iduvitta puravu vari Tiṉaikkalam.* — Śaṅkaraṉ.
2. *Mukavetti* ... Kesavaṉ
3. *Vāsitta Cōḻamaṇḍala Puravuvari Tiṉaikkalattu Varippottakam:* — Araṅgaṉ Nārāyaṇaṉ.
4. *Variyiliḍu* ... Koṟṟaṉ
5. *Paṭṭōlai* – Attiyūraṉ

LIST 2

Officials at the village

1. Highest official .. Narākkaṉ Mārāyaṉ Jananāthan *alias* Rājendracōḻa Brahmamārāyaṉ
2. *Uḍankūṭṭattu Adikāngaḷ* ..
   1. Vāsudevaṉ *alias* Aticayacōḻa mūvēndaveḷāṉ
   2. Kailāyattār *alias* Kumāraviccādara Mūvendaveḷāṉ
   3. Veṇkaṭaṉ *alias* Gaṇḍarāditta Mūvendavelāṉ.
3. *Viḍaiyil Adikārigaḷ*.. 1. Māraṉ Maṉanilaiyar *alias* Nittavinoda Mūvēndaveḷāṉ
2. Kollai Puttaṉ *alias* Uttamacōḻa Pallavarāyaṉ.
4. *Puravuvari Tiṉaikkaḷa Kaṇkāṇi*
   1. Tiruveṅkaḍam
   2. Gaṇapati (kaṇavati)
5. *Puravuvari Tiṉaikkaḷam.*
   1. Āḍavallāṉ
   2. Paṉiccai
6. *Puruvuvari tiṉaikkala Varippottakam*
   Tarukkaṅkāri
7. *Mukaveṭṭi*
   1. Koṉ Āḍittaṉ
   2. Cendaṉ
8. *Varipottaka Kaṇakku*
   Kuṉṟaṉ Veḷāṉ
9. *Variyilīḍu*
   Marudaṉ
10. *Paṭṭolai* .. Māttūruḍaiyāṉ

11. *Aṟavolai Variyiliḍuviṭṭa Puravuvari tiṉaikkaḷam.* .. Paṉiccai
12. *Vācitta Varippottakam* .. Tarukkaṅ kāri
13. *Variyiliṭṭa cōḻamaṇḍala puravuvari Tiṉaikkaḷattu variyiliḍu* .. Maṅgalam Uḍaiyāṉ
14. *Paṭṭolai eḻudinaṉ* .. Parāntakaṉ

It seems that *Ōlai* and *Ōlaināyakam* at the capital were responsible for drafting, writing and supervising all orders issued by the king. The *Puravuvari Tiṉaikkaḷam* is the department of revenue administration. This charter gives another department stationed at larger territorial divisions responsible for checking up all orders of the king coming from the capital, reaching the regions. Its name is given *Tirumuga Ārāycci*. One such post was sanctioned at Kanchi. Further details regarding the administrative machinery under the Cōḻas will be discussed by us elsewhere.

A Study of the Sanskrit portion of Esālam copper-plates
by P. Radhakrishna Sarma, EFEO, Pondicherry

Introduction

The Sanskrit *praśasti* of Esālam copper-plates was composed by Nārāyaṇa Kavi, son of Śaṅkara. A careful study of this *praśasti* shows that Nārāyaṇa Kavi was a seasoned poet. The same poet, as stated by Sri K.G. Krishnan,[9] composed the Sanskrit sections of Tiruvālaṅgāḍu grant and Karandai Tamil Sangam plates. Before taking up a detailed study of the poetic beauty of this Sanskrit *praśasti* of the Esālam grant, it is necessary to consider the Sanskrit portions of the Tiruvālaṅgāḍu grant, the Karandai Tamil Sangam Plates and the larger Leiden plates—the last one being composed by Anantanārāyaṇa who was none other than the present Nārāyaṇa Kavi as guessed by Sri K.G. Krishnan himself[10]. But the statement of Sri K.G. Krishnan—"that a comparison of the final portion of the Sanskrit section of the larger Leiden Plates and the Sanskrit verses quoted at the end of the Tiruvālaṅgāḍu charter which pertain to the engravers of the respective documents brings out a hemistich 'A-kṛishṇa-charitaḥ Kṛishṇa-sambhavō-pi mahāmatiḥ' common to both the grants" seems to be incorrect as the said hemistich is not found at the end of the Tiruvālaṅgaḍu charter. A comparative study of all the four Sanskrit sections will help us to know the poetic talents of Nārāyaṇa Kavi and to make necessary connections whereever necessary in them.

Number of verses in each Sanskrit section:

There are 137 verses in the Tiruvālaṇgāḍu plates, 76 verses in the Karandai Tamil Sangam Plates of Rājendra Cōḻa I, 48 verses in the larger Leiden Plates of Rājarāja I and 35 verses in the Esālam copper-plates and this may perhaps be the chronological order of the genesis of these Sanskrit sections.

Sri K.V. Subrahmanya Aiyar opined that the Leiden grant might even be slightly earlier than the Tiruvālaṅgāḍu grant issued in about the 6th year.[11] This is only a supposition but not

[9] *Karandai Tamil Sangam Plates of Rajendra Cola I*, p. 53.
[10] *Karandai Tamil Sangam Plates of Rajendra Cola I*, p. 53.
[11] *Epigraphia Indica*, Vol. xxii, (1933–34) ed. by N. P. Chakravarti, p. 223.

a conclusion. Sri Aiyar might have been led to this supposition because of his earlier observations in the essay.

They were edited nearly half a century ago i.e. in 1886 by Pandit Natesa Sastri and Burgess in Vol. IV of *Archaeological Survey of Southern India*. At the time larger Leiden Plates were published, the account furnished in them formed the only authentic source for Cōḻa history and served to remove some of the misconceptions and wrong conjectures regarding a few of the members of the Cōḻa family.[12]

But he also said: 'Since the editing of these plates, a number of valuable Chōḻa records have been edited critically. Of these, the most important is the Tiruvālaṅgāḍu grant discovered by me in 1906 and edited in the *'South Indian Inscriptions', Vol. III.*[13]

The larger Leiden Plates of Rajaraja I, because they were first discovered, might not be earlier than the Tiruvālaṅgāḍu grant. In another place in the same essay, Sri Aiyar observed also thus: 'Since it is stated that this permanent edict was caused to be made by Madhurāntaka (i.e., Rājēndra-chōḻa I, the son of Rājarāja I) there is no doubt that the Praśasti was composed during his reign by his court poet. The composer's name given in it is Anantanārāyaṇa and not Nandanārāyaṇa as Messrs. Burgess and Natesa Sastri have it. He was Vāśishṭha and a resident of Koṭṭaiyūr. The Tiruvālaṅgāḍu grant, which was issued in the early part of the same reign i.e., in the 6th or the 7th year, is said to have been drawn up by Nārāyaṇa, the son of Śaṅkara. The village of Koṭṭaiyūr, to which the composer of the Praśasti in the Leiden plates belonged, is renowned as the birth place of Puṛattabhaṭṭa-Sōmayājiyār, one of the Chōḻa officers that conducted enquiries in temples. It is identical with the village of that name in the Kumbakonam Taluk of the Tanjore District. From one of the inscriptions of the place it is learnt that it was situated in Innambar-nāḍu'[14].

From the above statements, it may be said that all the four Sanskrit *praśasti-s*, including that of the Leiden plates, were composed during the reign of Rājēndracōḻa I, by his court poet, Nārāyaṇa Kavi whose identity with Anantanārāyaṇa will be discussed later. It is quite possible that the poet who composed all these *praśasti-s*, might have written, first, the *praśasti* of the first grant of Rājēndracōḻa I (i.e. the Tiruvālaṅgāḍu grant) under whose patronage he was presently flourishing and at whose instance he wrote other *praśasti-s*. It is also quite natural that the first of the four praśastis which describe one and the same pedigree of a king might be an elaborate one while the other ones were gradually reduced to avoid repetition and monotony, without omitting persons and events of political importance, of course, mentioning new ones if necessary and adding new verses of exquisite poetic beauty and changing the words, sentences and metres to give a freshness to the ideas and events already described. This might be probable when a poet was commissioned to write *praśasti-s* in a short span of time for all the grants of a royal family made by it at different periods of its rule. Instances of this type are not wanting in history. For example, the description of the pedigree of Sri Kṛṣṇa Devarāya described by Peddana in his *Manucaritra* (a Telugu Poem) was completely included in the first canto of *Āmuktamālyada*—another Telugu Poem by the royal poet himself. So the order of discovery of these plates, in the present case, cannot be taken as a criterion for the chronology of their genesis.

[12] *Epigraphia Indica*, Vol. xxii, (1933–34) ed. by N. P. Chakravarti, p. 214.

[13] *Epigraphia Indica*, Vol. xxii, ed. by N. P. Chakravarti, p. 214.

[14] *Epigraphia Indica*, Vol. xxii, ed. by N. P. Chakravarti, pp. 222, 223.

Regarding the identity of Nārāyaṇa Kavi with Anantanārāyaṇa, there is no doubt that they are one and the same, the only difficulty being that the name of the poet of the Sanskrit *praśasti* of the Leiden plates is Anantanārāyaṇa of Vasiṣṭhagotra residing in Koṭṭaiyūr. As suggested by Sri K. G. Krishnan[15], Nārāyana is the shorter form of Ananta Nārāyaṇa and Koṭṭaiyūr is identical with Pārśvagrāma and in the absence of the mention of other *gotra*, Vasiṣṭhagotra can be applied to Nārāyaṇa. Above all, the style of poetry—the characteristic feature of a poem—betrays the single authorship of all these *praśasti-s*.

An analytical study of the praśasti with special reference to the other ones[16] allows us to suggest the following corrections:

1. In the second line of the 4th verse of 'E', *'cakṣurdanḍavida'* is incorrect and mars the metre. It is corrected as *'cakṣurdagdhavidagdha'* after verifying it with the same word occurring in the 19th verse of 'T'.

2. In the 4th line of the 5th verse of 'E', the word—*'viracita'* which does not fit into the context is corrected as *'virucita'* after comparing it with the same occurring in the 6th verse of 'T'.

3. In the 3rd line of the 6th verse of 'E' the words—*'ājñā ya āla janmanāṁ'* are not only unintelligible but also mar the metre. Here, 'L', 'T' and 'K' are of immense help. The meanings of the respective verses of these *praśasti-s* which not only mutually agree but also help us to correct the letters of the words under consideration, is given below:

I. "The name of Rājakēsarin and (that) of this Parakēsarin became alternately the order of kings in their family" (v. 8)—'L'.

II. "Chôḷavarman's son was Rājakēsarivarman and Rājakēsarin's son was Parakēsarin" (vv. 30 & 31). These two names were used as titles alternately by the Choḷa kings in the order of their coronation (v. 32) 'T'.

III. "The name of Rājakēsarin and (that) of this Parakēsarin became alternately the order of kings born in their family" (v.9) 'K'.

Now, in the light of the above verses, the incorrect words can be corrected and read as *'ājñā yatkula'*. Now the meaning is : *tannāmanī* = their names, *yatkulajanmanāṁ kṣitibhujāṁ* = of the kings born in their family, *ājñā* = order (*abhūt* = became). The meaning of the remaining words is quite clear. So, this meaning suits the context and agrees with that of the above verses.

4. In the 3rd line of 12th verse of 'E', the letter *'si'* in *'asi'* is corrected as *'dhi'* on comparison with the same occurring in the 61st verse of 'T'.

A comparative study would suggest the following observations on poetry:

1. The style and diction employed by the poet are respectively lucid and charming; especially, the verses written in *sragdharā, śardūlavikrīḍita, vasantatilakā* and *mālinī* metres, with simple and compound words, are very pleasant to read and can be easily set to sweet music.

2. Nārāyaṇa Kavi composed all his *praśasti-s* with an excellent opening verse, in a long metre, rich in imagery, expression and full of life. Readers, under its refreshing sway, are simply carried away and made to read the rest of the *praśasti*, with an inquisitive mind. In the opening verse of this *praśasti*, śiva is described as a bride-groom with appropriate ornaments

[15] O.C. p. 53.

[16] L: Leiden; T: Tiruvālaṅgāḍu; K: Karandai; E: Esālam.

on his body—bearing the third eye on the fore-head as a *tilaka*, the deadly poison in the throat as saphire and the crescent moon on the head as a crest-jewel. The portrayal of Śiva as a bride-groom is lovely with appropriate similies and is intended to grant welfare to the king, his family and those who read this *praśasti*.

3. In the second verse, though it is hyperbolical to say that it is impossible for the poet to describe the countless qualities of the kings born in the solar race, the way of his expression draws our admiration. Further, this is certainly an improvement on the previous verse of the same idea found in the Tiruvālaṅgāḍu *praśasti*. Because the poet demands the goddess of learning, in the previous verse, to create more letters to enable him to describe the qualities of solar race, but here he prays to her to vouchsafe her favour to him in this respect. This shows the maturity and humility of the poet's wisdom. There he demands here requests.

4. Sometimes, while repeating a certain verse, Nārāyaṇa Kavi adds or alters one or two words to give the meaning a fresh fragrance. For example, the 17th verse in the Tiruvālaṅgāḍu *praśasti* was repeated in this *praśasti* as the 4th verse with the word *'prabodha'* in the place of *'sakopa'* and this change adds a new dimension to the ascetic power of king Mucukunda. The 47th verse in Tiruvālaṅgāḍu *praśasti* is repeated here as the 9th verse replacing *'nṛpatis tanūjo'* and *'anvarakṣat'* with *'tanayas tadīyo'* and *'abhyarakṣat'* respectively. Both are good changes because Ạditya is, first, the son of Vijayālaya and then only a king. So also the *upasarga 'anu'* means 'after' or 'along' but *'abhi'* means 'on all sides' *'Anvarakṣat'* means 'protected after' but *'abhyarakṣat'* means 'protected on all sides'. Apart from these significant changes, the real beauty of the verse is in that Ādityavarman is compared with the son with the force of double entendres—'Ạditya' meaning both the king and the son, *'budhāśrayaḥ'* meaning a shelter for scholars and the planet Mercury, *'doṣāpanītau satataṃ pravṛttaḥ'* meaning engaged in removing the faults and the night and *'sanmārgavartī'* meaning treading the righteous path and the path of stars (sky). So here, the figure of speech (*alaṅkāra*) is 'simile' (*upamā*) maintained by the force of words giving two meanings applicable to both Ạdityavarman and the sun respectively and simultaneously bringing about the qualities of the king and the speciality of his rule.

5. In the concluding part of this *praśasti*, the greatness of the king's guru is beautifully delineated by employing a figure of speech called *'ullekha'* in the 31st verse starting with *'stutyaḥ śambhur iti'*.

6. Unfortunately, in this beautiful *praśasti* there are two shortcomings which defy all our attempts for rectification: The first line of 22nd verse starting with *'Eytāranāmani'* is in the *vasantatilakā* metre while the other three are in the *upajāti* metre. The third *pāda* (line) of the last verse, starting with *'kāritam'* is completely defective and does not convey any sense. With the documentary evidence now obtained and examined, it is difficult to rectify these two defects without doing injustice to the author.

As a conclusion an attempt is made here to give a comparative picture of the verses of all the four *praśasti-s* in order to know (1) how many verses are, *verbatim*, repeated (2) how many of them are repeated with slight changes (3) how many of them contain similar ideas conveyed through different words and (4) how many of them resemble with each other in imagery, factual presentation etc.

1. *Verses repeated verbatim*

Leiden:	1	3	5	6	14	15	24
Karandai:	1	3	6	7	15	16	23

2. *Verses repeated with slight changes*

(A) Leiden:	8	11	17	25	27	30	33	34		
Karandai:	9	13	18	24	22	26	36	37		
(B) Tiruvālaṅgāḍu:	2	5	4	8	9	15	12	8	15	34
Esālam:	3	6	17	44	47	51	61	76	126	136

3. *Verses containing similarity in ideas*

Leiden	4	7	8	3	9	10	11	12	13	14	15	38
Tiruvālaṅgāḍu	17, 18	31	32	4, 5	36	37	42	43	44	47	50	—
Karandai	4, 5	8	9	3	10, 11	—	13	—	14	15	16	73
Esālam	4	6	6	3	—	—	7	—	8	9	10	33

4. *Verses resembling with each other in imagery and factual presentation.*

All the Sanskrit portions of the four plates agree with each other in factual presentation. The style and diction of the four Sanskrit portions, in general, are similar and show that they are written by one and the same author. But, then, there is a close resemblance in between Esālam & Tiruvālaṅgāḍu Sanskrit portions on one hand and Leiden & Karandai Sanskrit portions on the other hand. For example, the beginning and ending of the first verses in Esālam and Tiruvālaṅgāḍu plates betray marked similarity in respect of diction and description. Similarly, many verses in Leiden and Karandai plates, as mentioned above, show significant resemblance with one another.

Even though the comparative study of the Sanskrit portions of these four copper plates leads us to the above stated chronological order, it is only through a close study of the Tamil portions that we should reach a definite conclusion.

I am thankful to the villagers of Esālam, who evinced great interest in getting the copper plate deciphered and who willingly allowed me to study the plates. I admire their enthusiasm and devotion to their temple and also to the newly found bronzes, which they are now worshipping in the temple. I also place on record the kind help given to me by Thiru Tangavelu, the district Collector of South Arcot and also Thiru Subramaniam, Tahsildar of Villupuram but for whose help it would not have been possible to secure the plates for study. The Sanskrit part and the broad outline of the Tamil part were read by me. But the entire Tamil part were read and transcribed by my Epigraphists – Smt. Marxia Gandhi, Smt. Padmavathi and Smt. Vasantha Kalyani. I appreciate their skill in deciphering the Tamil part within one day and also their willing help. Thiru I. Mahadevan, Editor, *Dinamani*, and Thiru Krishnamurti, Editor, *Dinamalar*, evinced personal interest in the publication of the charter and I express my profound thanks. Thiru V. V. Swaminathan, Hon'ble Minister for Archaeology, Tamilnadu was so enthusiastic that he wanted the find should be brought to the notice of public immediately. I am thankful to him for his encouragement. My thanks are also due to Dr. Avvai Natarajan, Secretary, Tamil Development-Culture Department, Tamilnadu Government and also Sri Sukavanesvar, I.A.S., for their appreciation of my work in this regard. It is my pleasant duty to thank Dr. François Gros, who spontaneously offered to publish this account immediately. I am also thankful to Thiru K. Ramachandran and Thiru M. T. Sridharan, Photographers who have documented these idols.

TEXT OF ESALAM COPPER PLATES

Sanskrit Text

PLATE 1 SIDE A

1. स्वस्ति श्रीमल्ललाटे तिलकमिव वहन् चक्षु रुद्यत् विकासं क
2. ण्ठे सान्द्रेन्द्रनीलोत्पलमिव विदधत्कालकूटं करालं [।] मुण्डेन्दुं[1]
3. मूर्ध्नि चूडामणिमिव कलयन्नित्य क्लृप्ताङ्गभूषा-शोभो दिश्यात् भवानीपरिणयनविधि
4. प्राप्तवान् धूर्जटिर्वः ॥[१] पञ्चाशदेव लिपयो रविवंशजानां संख्याम
5. तीत्य भुवि भान्ति गुणा नृपाणां [।] एतैरमून् कथमहं कथयामि
6. देवि मातः सरस्वति ममात्र कुरु प्रसादम् ॥[२] आसीदाद्यो नृपाणाम्
7. मनुरखिलजगच्चक्षुष स्सप्तसप्तेः इक्ष्वाकु स्तत्तनूजः प्रवरगु
8. णमणिश्रेणिजन्माम्बुराशिः। मान्धाता तस्य वंशे चतुरुदधिल
9. सन्मेखलालङ्कृतायाः पाता विश्वम्भरायाः क्षितिपतिमकुट श्रेणिवृन्दाङ्घ्रि[2]
10. पीठः ॥[३] तत्पुत्रो मुचुकुन्द इत्यजनि यः सद्यः प्रबोधोन्मिषत् चक्षुर्दग्धविदग्ध
11. कालयवनानन्दन्मुकुन्दो नृपः। तद्वंशाम्बुनिधेः शशी वलभ इत्याख्यां
12. दधानोऽभवद्यश्चक्रेवलभीं पुरीं नृपतिभिर्दोर्दण्डदण्डानतैः ॥[४] सकलजलधि

PLATE 1 SIDE B

13. वीचीमेखलालङ्कृतायाः पंतिरवनियुवत्या श्चोलवर्मास्यवंशे। नमद
14. खिलनरेन्द्रव्रातमौलिप्रभाभिः विरचितचरणाब्जो[3] वीर्यवा नाविरासीत् ॥[५] त
15. त्पुत्रोऽजनि राजकेसरिसमाख्यातो यशस्वी नृपः तत्सूनुः परकेसरी
16. रिपुनृपव्रातांघ्रि[4]कुम्भोद्भवः। आज्ञायै[5] आल जन्मनां क्षितिभुजान्तन्नामनि
17. प्रक्रमात् राज्ञां मौलिभिरानतैरनुदिनं मालेव संभाविता ॥[६] अरि
18. कालस्ततो जज्ञे करिकालसदन्वये। चक्रु र्यस्याज्ञया भूपाः
19. कावेरीतीरबन्धनम् ॥[७] समजनि विजयालयस्तदीये महति कु
20. ले महनीयराज्यलक्ष्मीः। अनुपमविभवप्रतापविद्याभुजबलवि
21. क्रमशौर्यधैर्यराशिः ॥[८] आदित्यवर्मा तनयस्तदीयो बुधाश्रयस्सन्धिष
22. णस्तरस्वी। दोषापनीतौ सततं प्रवृत्तस्सन्मार्गवर्ती क्षितिमभ्यरक्षत् ॥[९]
23. व्याघ्राग्रहारनिरतस्य पुरद्विषः प्राग् रूप्याचलाधिवसतेः कनकेन धा
24. म [।] चक्रे तदंघ्रिसरसीरुहषट्पदो यस्सोभूत्परान्तक इति प्रथि

1. ख. 2. वन्द्या. 3. रु. 4. ताब्धि. 5. यत्कुल.

PLATE 2 SIDE A

25. तोऽस्य पुत्रः ।।[१०] बभूव तस्मात् गुणरत्न सिन्धो ररिन्दमो नाम यथार्थ
26. नामा । पुरान्तकांघ्रिद्वयपद्मभृङ्गः परान्तकोऽभूत्तनयस्तदीयः ।।[११] अजनि भु
27. जयुगेन प्रासदीर्घेण दीप्तां श्रियमखिलशरीराश्लेषिणी मादधानः ।
28. अर्मि[6]कर मथ रेखारूपिणौ शंखचक्रौ दधदरुमोलिवर्म्मा तस्य सू
29. नुर्मुकुन्दः ।।[१२] गंगान् वंगान् कलिङ्गान् मगधविषयजान् माल
30. वान् सिंहलान्ध्रान्रड्डानोड्डान् कटाहान् समरविजयिनः
31. केरलान् गौडपाण्ड्यान् । जित्वा विश्वक्षितीशान्जितसकल
32. धनै र्धाम तञ्जानगर्यां शम्भोरत्युत्तमं स व्यधित नरप
33. ती राजराजेश्वराख्यम् ।।[१३] तद्भ्राता करिकालचोलनृपति र्वीरश्रिया
34. लिंगितो हत्वा पाण्ड्यनरेन्द्रमाहवमुखे छित्त्वा तदीयं शिरः । तञ्जा
35. द्वारगतोरुदारुशिरसि न्यस्योत्तमाङ्गं रिपो स्सप्ताम्भोनिधि
36. मेखलां वसुमतीं बालोभ्यरक्षत् चिरम् ।।[१४] कलेर्बलात्प्रस्ख

PLATE 2 SIDE B

37. लितं स्वशास्त्रमार्गं पुनः स्थापयितुं पृथिव्यां । सम्प्राप्तमाख्यामनुमेव य
38. स्य पितृव्यमाहुः मधुरान्तकाख्यम् ।।[१५] सौन्दर्यश्रीविपुलभवनं विक्रमश्रीविशा
39. लक्रीडास्थानम् धृतिमतिरतिश्रीदयाजन्मभूमिः । तस्यापत्यं समजनि जग
40. न्नन्दन श्चक्रवर्ती विद्यानद्या जलधि रुदिते र्धाम राजेन्द्रचोलः ।।[१६] चालुक्यं
41. जयसिंह माहवमुखे जित्वा तदीयं यशो हृत्वा वीर्यस
42. मार्जितै स्समभटैः कीर्त्येव रुन्धन्दिशः । गंगातुङ्गपयो
43. धरां गुणवतीं नीत्वा स्वदेशं प्रति प्राप्तश्रीः स भगीरथं व्यजय
44. ताकृच्छ्राप्तगंगाजलः ।।[१७] राजेन्द्रो व्यधित स गङ्गैकोण्ड
45. चोलपुर्यां सद्गुणनिधि रात्मना कृतायां । तन्नामावरभवनं महेश्वरस्य
46. भक्त्या तत्पदयुगपारिजातभृंगः ।।[१८] तस्याभवत् श्रीमधुरान्तकस्य निधेः क
47. लानां गुणरत्नसिन्धोः । गुरुः समस्तागमपारदृश्वा शर्वोपम श्शर्व
48. शिवार्यनामा ।।[१९] उच्चैःकिं बहुभिः स्फुटस्तुतिपदैः राजेन्द्र चोल

PLATE 3 SIDE A

49. स्य यत्सर्वाम्भोनिधिमेखला वसुमतीभर्तु र्महीभृत्पतेः । यःप्रत्यक्षम
50. हेश्वरो गुरुरयं राजावलीमौलिभिः सद्रत्नाभरणैः विचित्रितपदद्व
51. न्द्वो बुधानान्निधिः ।।[२०] अस्ति श्रीमत् जयकोण्डचोलमण्डलमण्डनम् । राजराज
52. चतुर्वेदिमङ्गलं विश्वमङ्गलं ।।[२१] [7]एयतारनाम्नि गुणवज्जनसन्निवासे तस्या
53. ग्रहारस्य समीपभाजि । व्यधत्त रामेश्वरनामधाम शंभोरसौ श
54. म्भुसमानते[8]जः ।।[२२] कैलासावसथं विहाय भवना न्यन्यानि सर्वाण्य
55. पि प्रायः शर्वशिवार्यभक्तिकृतसत्पूजो भवानीपतिः । प्रत्यक्षः क्ष
56. पितान्तकान्धकमहादैत्यःसुराणां पतिः यत्रास्ते भगवा नशेषज

6. धि. 7. This line does not agree with the other three lines metrically. 8. जाः.

57. गताम् सम्प्रार्थितान्यादिशन् ।।[२३] श्रीराजराजतनयो मधुरान्तकोमौ काञ्चीपु
58. रीं सकलभूवनिताविभूषां। अध्यास्त निर्जितनरेन्द्रकिरीटकोटिरत्नावलीढ
59. चरणाम्बुरुहः कदाचित् ।।[२४] तस्या मास्थितचारुमज्जनमहाशालो दि
60. शन् सादरं विप्रेभ्यो विजयार्जितं बहुधनं सर्वाग्रणी[9]न् यः स्वयम्। मा

PLATE 3 SIDE B

61. म्राज्ये दशमे दिने श्रितचतुर्विंशे स्य संवत्सरे देवायादित मो
62. र्च्चनार्थ मवनिं रामेश्वरावासिने ।।[२५] भक्त्या गुरो[10] त्रिपुरवैरिणि चातिगु
63. र्व्या कृत्यानि कृत्यवि दकृत्यनिराकरिष्णुः। सर्वाणि तानि करिणीभ्रमणादिकानि कर्तुं
64. समादिश दसौ नृपतिः स भृत्यान् ।।[२६] प्रभूतसम्पत्पनयूरराष्ट्रे
65. नन्नाडु मेल्पाक्क मिति प्रतीतं। अस्ति द्वयं खर्वटयो रशेषम् सस्यावलीशोभित
66. भूमिभागम् ।।[२७] एतद् द्वयं विक्रमचोल नल्लूरपूर्वनाम्ना प्रथितं स कृत्वा।
67. शिवाय सर्वं करहीन मस्मै प्रादा न्मुदा विक्रमचोलदेवः ।।[२८] पञ्चवि
68. शतितमे पुनरब्दे ·पञ्चसप्ततियुते त्रिशतेऽह्नि। पुस्तके धिकर
69. णे तदलेखि लेखकैः नृपवचांसि निशम्य ।।[२९] अकारयत् विश्वजनीनवृत्तिः नृपो
70. नृपाणां अधिपोऽखिला[11]नम्। कृत्यं समस्तं करिणीभ्रमादि तद्देशजैः आत्मजनैश्च
71. मुख्यैः ।।[३०] स्तुत्यः शम्भुरिति स्तुतः स्तुतिपदैः विद्वज्जनैरर्थिभिः चिन्तारत्न मिति श्रुतो नि
72. यमिभि र्ध्येयः सदेत्याश्रितः। रक्षाशक्तिरिति स्फुट[12]ज्जनपदै रभ्यर्चितः क्ष्माप

PLATE 4 SIDE A

73. तेः सर्वक्षत्रगुरोः स्वयं गुरुरयं विज्ञप्तिरत्राभवत् ।।[३१] आज्ञप्ति रत्र मति
74. मान् जननाथनामा रामा[13]न्मजः समभव न्नृपतेः नियोगात्। मध्यासिकामधि
75. वसन्त इमे द्विजेन्द्राः ये चाधिकारपद मास्थितवन्तउच्चैः ।।[३२] आगामि
76. नो नरपती नभियाचतेऽसौ राजेन्द्रचोल नृपतिः जननाथसूनुः।
77. धर्मोयमस्तु परिपाल्य इति प्रतापनम्रावनीन्द्रमकु[14]टा
78. लसदंघ्रिपीठः ।।[३३] शंकरस्य तनूजेन पार्श्वग्रामनिवासिना।
79. नारायणेन कविना शासनं शाश्वतं कृतम् ।।[३४] अलिख त्प्र
80. शस्ति मेतां उलकलन्तचोल आचार्यः।
[15]कारित ऋजः तञ्जापुरवसतिवासुदेवोऽसौ ।।[३५]

9. णीर्यः 10. रौ. 11. नाम्. 12. ञ्ज. 13. त्म. 14. टी. 15. कारितं ऋजः . . . . This is a defective line.

Tamil Text

PLATE 4 SIDE A

80. ஸூ ஷீ ஸ்ரீ கொநெரின்மை

81. கொண்டான் ஜயங்கொண்ட சொழமண்டலத்துப் பனையூர் நா

82. ட்டு நாட்டார்க்கும் ஸ்வஹதெயக் கிழவர்க்குந் தெவதானப் பள்ளிச்

83. சஞக் கணிமுற்றூட்டு வெட்டப் பெற்று பழுவஜச்சாலாபொக

PLATE 4 SIDE B

84. ம் உள்ளிட்ட ஊர்களிலார்க்கும் நகரங்களிலார்க்கும் நமக்கு யாண்டு

85. இருபத்து நாலாவது நாள் பத்திஞல் ஜயங்கொண்ட சொழ மண்

86. டலத்து எயிற்கொட்டத்து நகரங் காஞ்சிபுரத்து நம் வீட்டினுள்ளால் நா

87. ம் குளிக்குமிடத்துத் தானஞ் செய்யாவிருந்து பனையூர் நாட்டுத் தனியூர்

88. ஸ்ரீ ராஜராஜச் சருப்பெதிமங்கலமும் இந்நாட்டு வாவலூர்நாட்டு ஜநநாத

89. சருப்பெதிமங்கலமும் நிலமளக்கிற இடத்து தங்களில் தத்து

90. றவாய் வெறளஞ ~~நன்தாடும் எர்ப்பாக்கமுமான~~ வீக்[illegible]

91. ழ நல்லூர் அளந்தபடி நிலன் நூற்றெறுன்பதெ முக்காலெ அரை

92. மா முந்திரிகைக் கீழ் இரண்டு மா முக்காணி முந்திரிகைக் கீழ் ஒன்

93. பதின் மாக்காணி அரைக்காணியில் ஊர் இருக்கைநிலன் மூன்றெ ஆறுமா

94. க்கீழ் எட்டு மாக்காணி அரைக்காணிக்கீழ் மாகாணியும் ஊருணிக்குளமும்

95. கரையும் ஒடையும் நிலன் ஒன்றெ முக்காலெ மாகாணி முந்திரிகைக் கீழ் இ

96. ரண்டு மா முக்காணி அரைக்காணிக் கீழ்காலும் வதி வாய்க்கால்களால் நிலம்

97. மூன்றெ எழுமாவரை அரைக்காணி முந்திரிகைக்கீழ் எட்டுமா முக்காணி

PLATE 5 SIDE A

98. க் கீழ் ஆறு மாக்காணியுஞ் ஜநநாதச் சருப்பெதிமங்கலத்து ஏரிக்குப் பாயும்

99. சிற்றாறுலும் மணிமுத்தாறுலும் நிலன் நாலெ முக்காலெ ஒருமாவரை மு

100. ந்திரிகைக்கீழ் ஆறுமாக்காணி முந்திரிகைக் கீழ் இருமாவரையும் இவ்வூர்

101. ஸ்ரீதளிமாதெவர் ஸ்ரீகொயிலுந் திருமுற்றமும் திருநந்தவநமும் நிலன் நாலுமா

102. க்காணி முந்திரிகைக் கீழ் அரையெ மூன்றுமா முக்காணியும் பிடாரியார் ஸ்ரீ

103. கொயிலுந் திருமுற்றமும் நிலன் ஒருமாவரை அரைக்காணி முந்தி

104. ரிகைக் கீழ் முக்காலெ இருமாவரையும் ஐய்யநார் ஸ்ரீ கொயிலுந்

105. திருமுற்றமும் நிலன் முக்காணி முந்திரிகைக் கீழ் முக்காலெ[மூன்]று

106. மா முக்காணியும் ஸ்ரீ ராஜராஜச் சருப்பெதிமங்கலத்துப் பி[டாகை எ]

107. ய்தாரில் திருவிராமீஸ்வரமுடைய மாதெவர் திருநந்தவநம் நிலன் அரையெ மூன்றுமா

108. முக்காணி அரைக்காணி முந்திரிகையும் கம்மாணசெரி நிலன் மூன்றுமா

109. அரைக்காணி முந்திரிகைக் கீழ் முக்காலும் பறைச்செரி நிலன் மூன்றுமா....

110. ணி அரைக்காணி முந்திரிகைக் கீழ் முக்காலுங் கன்று மெய் பாழ்நிலம் இரண்

111. டெ ஒருமா முக்காணி முந்திரிகையுஞ் சுடுகாடு நிலன் மூன்று மாக்காணி அ

PLATE 5 SIDE B

112. ரைக்காணி முந்திரிகைக் கீழ் முக்காலுஞ் ஜநநாத சருப்பெதிமங்கலத்து ஏரிநீர்செ

113. காவை நிலன் ஒன்றெ ஆறுமாவரைக்காணிக் கீழ் இருமாவரையும் களரும் உவரு

114. ம் நிலன் அரையெ அரைமாவரைக்காணிக் கீழ் அரையெ நான்மாவரை அரை

115. க்காணி முந்திரிகையும் ஆக நீங்கும் நிலன் பதிநெட்டெ முக்காலெ ஒருமாவ

116. ர முந்திரிகைக் கீழ் முக்காலெ மும்மாவரைக் கீழ் முக்கால் நீக்கி ஏரிநீர் பாய்ந்து

117. ம் ஏத்தம் இறைத்தும் இருபூவிளையும் நிலன் எட்டெ காணிக்கீழ் அ

118. ரையும் ஏரிநீர் பாய்ந்து ஒருபூ விளையும் நிலன் ஐம்பத்தொன்ப

119. தெ காலெ அரைமா முந்திரிகைக் கீழ் மூன்றுமா முக்காணி முந்திரி

120. கக் கீழ் முக்காலெ மாகாணியும் வரகும் எள்ளும் கொள்ளுந் துவ

121. ரையும் உள்ளிட்டுப் புன்செய் விளையும் நிலன் இருபத்து மூன்றரையெ மூன்று

122. மா முந்திரிகைக் கீழ் அரையெ காணி அரைக்காணிக் கீழ் முக்காலெ மூன்றுமா

123. வரைக்காணியும் ஆக நிலன் தொண்ணூறெ முக்காலெ மூன்றுமா முக்காணி அ

124. ரைக்காணி முந்திரிகைக் கீழ் நாலு மாக்காணிக் கீழ் அரையெ நாலுமாக்காணி

125. அரைக்காணியினுல் யாண்டு பதினஞ்சாவது முதல் இறைகட்டி முதலான நெ

PLATE 6 SIDE A

126. ல்லு மூவாயிரத்து நானூற்றுக் கலமும் யாண்டு பதினஞ்சாவது முதல்

127. காணிக்கடநாய் ஆட்டாண்டு தொறும் நின்றிரையாய் இறுப்பதாக இறைக

128. ட்டி இவ்வூர் பனையூர் நாட்டு தநியூர் ஸ்ரீராஜராஜச்சருப்பெதிமங்கலத்துப் பிடா

129. கை எய்தாரில் நம் உடையார் ஸ்ரீஶிவ வண்டிதர் எடுப்பித்தருளின திருக்கற்ற

130. ளி திருவிராமீஸ்வரமுடைய மாதெவர்க்கு வெண்டும் நிவந்தங்களுக்கு இறுப்ப

131. தாக நமக்கு யாண்டு பதினஞ்சாவது முதல் தெவதானமாக வரி

132. யிலிட்டுக் குடுக்க வென்று நாஞ்சொல்ல நம் ஓலை எழுதும் அரு

133. மொழிதெவ வளநாட்டு அளநாட்டு மும்முடி சொழநல்லூர் கிழவ

134. ந் சிங்காளை மும்முடி சொழன் எழுத்தினுலும் நம் ஓலை நாய

135. கங் கங்கை கொண்ட சொழபுரத்து ராஜவிச்சாதிரப் பெருந்தெருவில் சொன

136. கன் சாலூர் பரஞ்சொதியான ராஜெந்த்ர சொழக்கந் திருவப்பொர் அரயனுங் கொ

137. காவநாச்சநான கங்கை கொண்[ட]சொழ அணிமுரி நாடாழ்வானும் உய்யக்கொண்

138. டார் வளநாட்டு வெண்ணுட்டு கெரளாந்தகச் சருப்பெதிமங்கலத்து நராக்கண்மார

139. ாயன் அருமொழியான உத்தமசொழப்ரஹ்மாராயனும் இந்நாட்டுத் திருவ

PLATE 6 SIDE B

140. ழுந்தூர் நாட்டு துளாருடையான் நாராயணன் எடுத்தபாதமான உத்தம செ

141. சாழச் சொழகொனும் ஒப்பிட்டுப் புகுந்த தீட்டின்படியெய் வரியிலிட்டுக் கொ

142. காள்க வென்று உய்யக்கொண்டார் வளநாட்டு வெண்ணுட்டு கெரளாந்தகச்

143. சருப்பெதிமங்கலத்து நராக்கண் மாராயன் ஜநநாதநான ராஜெந்த்ர சொழ ப்ர

144. ஹ்மாதிராஜந் சொல்ல இவன் சொன்னபடியெ உடந்கூட்டத்து நங்கரும மாராயு

145. ம் ராஜராஜப் பாண்டிநாட்டு மதுராந்தக வளநாட்டு வடதலைச் செம்பி

146. நாட்டு தத்தைநல்லூர் உடையான் கடம்பன் மாநாகரனை இருமுடி

147. சொழமூவெந்த வெளானும் அருமொழி தெவ வளநாட்டு வலிவ

148. லக் கூற்றத்து[ஆ]லத்தூர் உடையான் நாராயணன் பொற்க் காரியான

149. கொன் மூவேந்த வெளானும் நடுவிருக்கும் க்ஷத்ரியசிகாமணி வளநாட்டு வெ

150. [வண்] நாட்டு ராஜெஜந்ரசொழசருப்பெதிமங்கலத்து சாண்டிலியகொத்திர

151. த்து காத்தியாயன ஸூத்திரத்து உப்பம் பிரால் சங்கரன் சொலைப்பிரான்பட்டெ

152. சாமயாஜியும் விடையில் நங்கருமம் ஆராயும் இந்நாட்டுச் சிறுகூற்றுநல்லூ

153. ர் கிழவன் கொ[ல்லைபு]த்தநான உத்தமசொழப்பல்லவதரயனும் ராஜெ

PLATE 7 SIDE A

154. ந்ர சிங்க வளநாட்டு திருக்கழுமலநாட்டு வீரசொழநல்லூர் உடையான் வீரபத்திர

155. ன் தில்லை விடங்கரான ராஜெந்ர சோழ மூவெந்தவெ[ள]ானும் இந்நாட்டுத்திருவிந

156. ளூர்நாட்டு மதுராந்தக நல்லூர்உடையான் வெங்கடவன் எறிந்தொடியான பரகேசரி

157. மூவெந்தவெளானும் உய்யக்கொண்டார் வளநாட்டுத் திருவழுந்தூர்நாட்டு மாந்தைகி

158. ழான் மாறன் மனநிலையான நித்தவிநொத மூவெந்தவெளானும் க்ஷத்ரியஸிகாம

159. ணி வளநாட்டு பனையூர் நாட்டு ஜனநாத நல்லூருடையான் காளி ஆதித்த

160. னன முடிகொண்ட சொழமூவெந்தவெளானும் நித்தவிநொத வளநாட்டு

161. வெண்ணிக் கூற்றத்து விளைவெலி உடையான் கொயில் சித்தனன சொ

162. ழபாண்டி மூவெந்தவெளானும் நடுவிருக்கும் ராஜராஜப் பாண்டி நா

163. ட்டு ராஜெந்ரசொழ வளநாட்டுச் சொழ பாண்டிய வளநாட்டுத் திருப்புத்தூர்-
-ஒலொச்சன்

164. வஸந்தயாஜி ஸ்ரீக்ருஷ்ணபுரநாராயண பட்டவஸந்தயாஜியுஞ் சொல்லப் புரவுவரிதிணை

165. க்களத்து கண்காணி க்ஷத்ரியசிகாமணிவளநாட்டு திருநறையூர் நாட்டுச் செம்பியன்

166. நல்லூருடையான் நின்றான் பட்டனும் ராஜாஸ்ரய வளநாட்டு வடவழி நாட்டுத்
திருவெ

167. ள்ளறையுடையான் திருவாழி ஆதித்தனும் புரவுவரி திணைக்களம் ஜயங்கெ

PLATE 7 SIDE B

168. ாண்ட சொழமண்டலத்துத் திருமுனைப்பாடி ஆன்மூர்நாட்டு நல்லூருடையான்

169. மருதன் சங்கரனுங் காலியூர்க் கொட்டத்துப் பாகூர் நாட்டு உக்கலுடையான் பன

170. ங் காடன் குமாரகாளனும் திருமுனைப்பாடி ஆன்மூர் நாட்டுக் கணிச்சைப் பாக்கமுை

171. டயான் அரங்கன் பணிச்சையும் வரிப்பொத்தகம் ராஜராஜ வளநாட்டுப் பெரெயி

172. ற் கூற்றத்து அண்டையூர் உடையான்தருக்கன்காரியும் உய்யக்கொண்டார்வளநாட்டு

173. த் திருநறையூர் நாட்டுச் சொபுரமுடையான் அடிகள் காடனும் முகவெ

174. ட்டி ராஜராஜப் பாண்டி நாட்டு ராஜெஜு சொழவளநாட்டு மிழலைக்கூற்

175. [றத்து]க் கீழ்கூறு எம்பலுடையான் பட்டாலகன் செந்தனும் ஜயங் ெ

176. காண்ட சொழ மண்டலத்துப் புலியூர்க் கொட்டத்து மாங்காடுநாட்டு உகும்

177. பில் வல்லங்கிழான் கெசுவனுங் காலியூர்க்கொட்டத்துக் காலியூர் நாட்டு

178. அய்யன் குளத்தூர் நெற்குன்றங்கிழான் தாழி திருவெளியும் வரிப் பொத்தகக்

179. கணக்குச் சங்கத்தியம்பக முடையான் தாழி நாராயணனும் வரியிலிடு பாலையூர்

180. கிழவன் செட்டி கொல்லிமழவன் ஆலன் பொற்றெவனுங் கண்ணந்தை வா

181. ணியன் கொவன்......................பட்டொலை சிகாருடையான் அரங்கன் ஐய்யாற

PLATE 8 SIDE A

182. னும் மெலூர் கிழவன் குணநிலை அத்தியூரனும் வரியிலிடுவித்த புரவுவரி திணை

183. க்களம் நல்லூரர் உடையான் மருதன் சங்கரனும் முகவெட்டி வல்லங்கிழான் பாக்க

184. ரன் கெசுவனும் வாசித்தச் சொழமண்டலத்துப் புரவுவரிதிணைக்களத்து வரிப்பொத்த

185. கக் கணக்கு பூண்டி உடையான் அரங்கன் நாரணனும் வரியிலிடு பாலையூர்
கிழவன் செட்டி ெ

186. காற்றனும் பட்டொலை மெலூர் கிழவன் குணநிலை அத்தியூரனும் இருந்து
யாண்டு இருபத்து நா

187. லாவது நாள் எழுபத்தாறினால் வரியிலிட்டுக் குடுத்த தங்கள் நாட்டுத்தனி

188. யூர் ஸ்ரீ ராஜராஜச் சருப்பெதி மங்கலமும் இன் நாட்டு வாவலூர் நாட்டு ஜ

189. னநாதச் சருப்பெதி மங்கலமும் நிலமளக்கிற இடத்துத் தங்களில் தத்

190. துறவாய் வெறளந்த நன்னாடும் எர்ப்பாக்கமுமான விக்கிரமசொழ நல்

191. லூர் பிடிசூழ்ந்து பிடாகை நடப்பிப்பதாகக் கண்காணி அன்நாடு வகை செய்கின்ற

192. உடுத்தூர் உடையான் என்பான் பூரனையும் புரவுவரி திணைக்களம் ஜயங்கொ

193. ண்ட சொழ மண்டலத்து திருமுனைப்பாடி ஆன்மூர்(ர்) நாட்டு கணிச்சைப் பாக்கமுடை

194. யான் அரங்கன் பனிச்சையும் பட்டன் ஆன்மூர்க் கொட்டத்து குமிழி நாட்டு வான

195. வன் மாதெவிச்சருப்பெதிமங்கலத்துக் கண்டெற்று ஸ்ரீகூஷ்ண பட்டனையு

PLATE 8 SIDE B

196. ம் பொத தந்தொம் தாங்களும் இவர்களொடும் உடனின்று எல்லை தெரித்

197. துக் காட்டிப் பிடிசூழ்ந்து பிடாகை நடந்து கல்லுங் கள்ளியும் நாட்டி அறவொலை

198. செய்து பொத்தக வென்னுந் திருவாய்மொழியால் திருமன்னிவளர இருநில மட

199. ந்தையும் பொற்சயப்பாவையுஞ் சிர்த்தனிச் செல்வியுந் தன்பெருந்தெவியராகி

200. இன்புற நெடுதிய லூழியுள்ளிடைதுறை நாடுந் துடர்வனவெலிப் படர்வனவா

201. சியுஞ் சுள்ளிச் சூழ்மதிள்க் கொள்ளிப்பாக்கையும் நண்ணற்க் கருமுரண்

202. மண்ணைக்கடக்கமும் பொருதடர் ஈழத்தரைசர் தம் முடியும் ஆங்கவ

203. ர் தெவியர் ரொங்கெழில் முடியும் முன்னவர் பக்கல் தென்னவன் வை

204. வய்த்தசுந்தரமுடியும் இந்திரநாரமுந் தெண்டிரை ஈழமண்டல முழுவது

205. ம் எறிபடைக் கெரளர் முறைமையிற்ச் சூடுங் குலதனமாகிய பலர் புகழ் முடியுஞ்

206. செங்கதிர் மாலையும் சங்கதிர் வெலைத் தொல்பெருங்காவல் பல்பழந்திய்வுஞ்

207. செருவிற்றினவில் இருபத்தொருகால் லரைசு களைகட்ட பரசுராமன் மெல்வருஞ்சா

208. ந்திமத் தியவரண் கருதி இருத்திய செம்பொற்றிருத்தகுமுடியும் பயங்கொடு பழிமி

209. க முசங்கியில் முதுகிட் டொளித்த ஜயசிங்கன் அளப்பரும் புகழொடு மிடயல்

PLATE 9 SIDE A

210. இரட்டபாடி ஏ(ழ்)ழரை இலக்கமும் நவநெதிக்குலப் பெருமலைகளும் விக்கிரம வீரர்

211. சக்கரகொட்டமும் முதுர்வடவல்லைமதுரமண்டலமும் காமிடைவள நாமணைக் கொணை

212. யும் வெஞ்சிலை வீரர் பஞ்சப் பள்ளியும் பார்சடைப் பழன மாசுணிதெசமும் அயர்வி

213. ல் வண்பூர்த்தி யாதி நகரவையில் சந்திரன்தொல்குலத்திந்திரஇரதனை விளையமர்க்க

214. ளத்துக் கிளையொடும் பிடித்துப் பல தனத்தொடு நிறை குலதனக்குவையும்
கிட்டருஞ் செ

215. சறி மிளை ஒட்ட விஷையமும் பூசுரர் செர நல்க்கொசலை நாடுந் தன்மபால

216. னை வெம்முனை யழித்து வண்டுறை சொலைத் தண்டபுத்தியும் இரண சூரனை

217. முரணாகத் தாக்கித் திக்கனை கீர்த்தித் தக்கணலாடமுங் கொவிந்தசந்தன் மாவி

218. ழிந்தொட தங்காத சாரல் வங்காள தெசமும் தொடுகடல் சங்குவொட்டம

219. யிபாலனை வெஞ்சமர் விளாகத் தஞ்சுவித்தருளி ஒண்டிறல் யானையும் பெண்டிர் பண்

220. டாரமும் நித்தில நெடுங்கட லுத்திரலாடமும் வெறிமலர்த் தீர்த(த்)தெறி
புனல் கங்கையு

221. ம் அலைகடல் நடுவுட்ப் ப[ல]கலஞ்செலுத்தி சங்கிராம விசையொறத்துங்க பன்மரா

222. கிய கடாரத்தரயனை வாகையம் பொருகடல்க் கும்பக்கரியொடும் அகப்படுத்துரி

223. மையில் பிறக்கிய பெருநதிப்பிறக்கமும் ஆர்த்தவகொநெகப் பொர்த்தொழில் வா

PLATE 9 SIDE B

224. சலில் விச்சாதிர தொரணமு மொத்தொளிர் புனமணிப்புதவமும் கனமணிக்கதவமும்

225. நிறை ஸ்ரீ விஜயமுந் துறைநீர் பன்னையும் பன்மலையூரெயிற் றொன்மலையூரும் ஆழ்கட

226. லகழ்சூழ் மாசிருடிங்[க]மும் கலங்காவல்வினை இலங்காசொபமும்
கொப்புறு நிறைபுனல்

227. மாப்பப்பாளமுங் காவலம் புரிசை மெவிலிம்பங்கமும் விளைப்பைந்துறுடை வளைப்

228. பந்தூறும் கலைத்தக்கோர் புகழ்த் தலைத்தக் கொலமுந் தீய்தமர் வல்வினை மாதமலிங்க

229. மும் கலாமுதற் கடுந்திறலிலாமுரி தெசமுன் தெனக்கவார் பொழில் மா

230. னக்கவாரமும் தொடுகடற்க் காவற்க் கடுமுரட்க்கடாரமும் மாப்பொருதண்ட

231. ாற்க் கொண்ட கொப்பரகெசெரி பன்மரான உடையார் ஸ்ரீ ராஜெஞ சொழ தெவ

232. ர்க்கு யாண்டு [இருபத்]தைஞ்சாவது நாள் ஐம்பத்தைஞ்சினால் திருமந்திர செ

233. வாலை உய்யக்கொண்டார் வளநாட்டு விளைநாட்டு மாத்தூருடையான்
நம்பன் பகையட

234. க்கி எழுத்திநாலும் திருமந்திரவொலைநாயகங் கங்கைகொண்டசொழபுரத்து ராஜவி

235. ச்சாதரப் பெருந்தெருவில் சொனகன் சாவூர்பரஞ்சொதியான ராஜெஞ
சொழக்கந் திரு

236. வப் பெரரையனும் கொவநாச்சநான கங்கைகொண்டசொழஅணிமுரி
நாடாழ்வானும்

237. உய்யக்கொண்டார்வளநாட்டுவெண்ணுட்டுக் கெரளாந்தகச்சருப்பெதிமங்கலத்துநர

PLATE 10 SIDE A

238. ரக்கண் மாராயன் அருமொழியான உத்தமசொழ ஸ்ரீ ஹூ மாராயனும் இந்நாட்டுத்திரு

239. வழுந்தூர் நாட்டுத் துளார் உடையான் நாராயணன் எடுத்தபாதமான உத்தம
சொழச்

240. சொழகொனும் ஒப்பிநாலும் நாட்டொமுக்குத் திருமுகம் பிரஸாதஞ்
செய்தருளிவர ந

241. ாட்டொமுந் திருமுகங்கண்டு எதிரெழுந்து சென்று தொழுது வாங்கித் தலைமெல்

242. கொண்டு எல்லை தெரித்துக்காட்டிப் பிடிசூழ்ந்து பிடாகைநடந்து
கல்லுங் கள்ளியு

243. ம் நாட்டி அறவொலை செய்த பனையூர் நாட்டுத் தனியூர் ஸ்ரீ ராஜராஜச் சருப்

244. பெதிமங்கலத்துப் பிடாகை எய்தாரில் உடையார் ஸவ-ிஸிவ பண்டித

245. தர் எடுப்பித்தருளின திருக்கற்றளித் திருவிராமீஸ்வரமுடைய மாதெவர்க்கு வெ

246. ண்டும் நிவந்தங்களுக்கு இறுப்பதாக தெவதாநமாக பனையூர் நாட்டுத் தநி

247. யூர் ஸ்ரீ ராஜராஜச் சருப்பெதி மங்கலமும் இந்நாட்டு வாவலூர் நாட்டு ஜனநாதச்
சருப் பெ

248. பதிமங்கலமும் நிலமளக்கிற இடத்துத் தங்களில் தத்துறவாய் வெறளந்த
நன்னுடும் ஏர்

249. பாக்கமுமான விக்கிரமசொழநல்லூர் என்னுந் திருநாமத்தால் வரியிலிட்ட
ஊர்களில்

250. நன்நாட்டுக்கு வடகீழ்மூலை ஸ்ரீ ராஜராஜச்சருப்பெதிமங்கலத்து ராஜ
சூளாமணி வாய்க்கா

251. லுக்கு தெற்க்கு ஜநநாதச்சருப்பெதிமங்கலத்தார் எல்லைக்கு
மெற்க்கு தெற்க்கு நோக்கிச்

PLATE 10 SIDE B

252. சென்று ஜநநாதச் சருப்பெதிமங்கலத்து வடக்கில் ஏரிக்குப் பாயும்
சிற்ருறு வடகரை

253. புழுதிபாடு முக்கொல் நீக்கி இச்சிற்ருறு தன் கிடையெ இழிந்தெறித்
தென்கரை புழுதி

254. பாடு முக்கொல் நீக்கி தெற்க்கு நொக்கிச் சென்று ஈங்கை நின்ற
புற்றுக்குக் கிழக்கு இரு

255. கொலற்ற கொத்தமெ யுற்றுக் கிழக்கு நோக்கி களர் புற்றுக்குத்
தென்னருகெ சென்று கி

256. ழக்கு நொக்கி அழிஞ்சில் மெடெயுற்றுக் கிழக்கு நொக்கிச் சென்று
புன்கம் மெட்டுக்கெ

257. உற்று தென்கிழக்கு நொக்கிச்சென்று ஸ்ரீ ராஜராஜச்சருப்பெதி மங்கலத்

258. து ஸ்ரீ ராஜராஜ விண்ணகர் உய்யக் கொண்ட தெவர் நிலத்து மெலெல்லை

259. யெ உற்று தெற்க்கு நொக்கிச் சென்று மூன்றுங் கண்ணுற்று தென்னெல்

260. லை முடிந்த இடத்தெ உற்று இதனுக்குத் தெற்க்கு ஜநநாதச் சருப்
பெதி மங்கல

261. த்தார் எல்லைக்கு மெற்க்கு தெற்க்கு நொக்கிச் சென்று ஜநநாதச்
சருப்பெதி மங்கல[த்]தா

262. ர் வடக்கில் ஏரிக்கு நீர்பாயும் வாய்க்காலுக்கு வடக்கு முக்கொலற்ற
கொத்தமெ யுற்று

263. இவ்வெல்லையெ மெற்க்கு நொக்கிச் சென்று ஸ்ரீராஜராஜச் சருப்பெதி
மங்கலத்து

264. ப் பிடாகை பெரும்பாக்கத்துக் கீழெல்லையெயுற்று இன்னும் இவ்
வெல்லைக் கீழா

265. சறுதியெ வடக்கு நொக்கிச் சென்று ஜநநாதச் சருப்பெதி மங்கலத்து
வடக்கில் ஏரிக்கு

PLATE 11 SIDE A

266. நீர்பாயும் சிற்றுறு தென்கரை முக்கொல் விட்டு இச்சிற்றுறு தன்கிடையெ இழிந்தெறிவ

267. டகரை முக்கொல் விட்டு இதன் வடக்கு இன்னும் பெரும்பாக்கத்து கீழ் எல்லை ஆசறுதி யெ

268. யய் வடக்கு நொக்கிச் சென்று ஸ்ரீ ராஜராஜச்சருப்பெதி மங்கலத்து திருஅம்பலமுடை

269. ய மாதெவரும் திருமாலிருஞ்சொலை விஷ்ணுக்களும் உள்ளிட்ட தெவர்கள்நிலத்துதென்வர

270. ம்பெ உற்று இவ்வரம்பெ கிழக்கு நொக்கிச் சென்று இவ்வெல்லைக் கீழாசறுதியெ அற்று

271. இன்னும் இவ்வெல்லைக்கீழா சறுதியெ வடக்கு நொக்கிச் சென்று ராஜசூளா

272. மணி வாய்க்காலெ உற்று இன்னும் இராஜசூளாமணி வாய்க்காலெ கிழக்கு

273. நொக்கிச் சென்று முன்பு துடங்கின இடத்தெ உற்றது ஏர்ப்பாக்கத்துக்கு வடகீ

274. ழ் மூலை திருவாமாத்தூர் நிலத்தில் ஜநநாதச்சருப்பெதிமங்கலத்தார்க்கு நீர்பா

275. யக் கல்லின வாய்க்காலுக்குத் தெற்க்கு ஜநநாதச் சருப்பெதி மங்கலத்து எல்லைக்கு மெற்க்கு

276. தெற்க்கு நொக்கிச் சென்று ஸ்ரீ ராஜராஜச்சருப்பெதிமங்கலத்து திருவாய்ப்பாடித் தேவர் நில

277. த்து வட எல்லையில் நிகரிலிசொழ வாய்க்காலெ உற்று இவ்வாய்க்காலெ மெற்க்கு நொக்கிச் செ

278. சன்று ஜயங்கொண்ட சொழவதியெ உற்று இவ்வதியெ தெற்க்கு நொக்கிச் சென்று நத்தத்தின் நடு

279. வெ பொன பழவாய்க்காலுக்கெ உற்று இவ்வாய்க்காலெ கிழக்கு நொக்கிச் சென்று திருமா

PLATE 11 SIDE B

280. விருஞ்சொலைத் தெவர் நிலத்து மெல்லெல்லையெ உற்று இவ்வெல்லையெ தெற்க்கு

281. நொக்கிச் சென்று இத்தெவர் நிலத்து வடவாசறுதியெ உற்று இவ்வெல்லையெ மெற்க்கு

282. நொக்கிச் சென்று முதற்க்கண்ணறெ உற்று மெற்க்கு நொக்கிக் கருணாகர பிரிய தெவர் நிலத்துக் கி

283. ழா சறுதியெ உற்று இவ்வெல்லையெ வடக்கு நொக்கிச் சென்று திருவாய்ப்பாடி தெவர் நி

284. லத்துக் கீழாசறுதியெ உற்று இவ்வெல்லையெ வடக்கு நொக்கிச் சென்று நிகரிலி சொழ

285. வாய்க்காலெ உற்று இன்னும் ஜயங்கொண்ட சொழவதியெ தெற்க்கு நொ

286. க்கிச் சென்று ஜநநாதச்சருப்பெதி மங்கலத்தார் ராஜெந்த்ரசொழ வாய்க்காலி

287. ல் வடகரையெ உற்று இவ்வாய்க்கால் வடகரையெ மெற்க்கு நொக்கிச் சென்று

288. ஜநநாதச்சருப்பெதி மங்கலத்தார் கீழெல்லையெ உற்று இவ்வெல்லையெ வட

289. க்கு நொக்கிச் சென்று இவ்வெல்லை வடவாசறுதியெ அற்று இவ்வெல்லை வடவாசறுதியெ மெ

290. ற்க்கு நொக்கிச் சென்று திருவாமாத்தூர் எல்லையெ உற்று இவ்வெல்லை கீழாசறுதியெ வ

291. டக்கு நொக்கிச் சென்று ஸ்ரீ ராஜராஜச்சருப்பெதிமங்கலத்தார் நிகரிலி சொழவாய்க்காலெ உற்று

292. இவ்வா[ய்]க்காலெ கிழக்கு நொக்கிச் சென்று ஜயங்கொண்ட சொழவதியெ
உற்று இவ்வதியெ வ

293. டக்கு நொக்கிச் சென்று திருவாமாத்தூரரார் நிலத்தில் ஜநநாதச்சருப்பெதி
மங்கலத்தா

PLATE 12 SIDE A

294. ர்க்கு நீர்பாயக் கல்லின வாய்க்காலெ உற்று இவ்வா[ய்]க்காலெ கிழக்குநொக்கிச் சென்று

295. ன்பு துடங்கின இடத்தெ உற்றது ஆக இவ்விசைத்த பெருநான் கெல்லையுள்ளகப்பட நீ

296. ர் நிலமும் புன்செய்யும் ஊரும் ஊரிருக்கையும் ஸ்ரீகொயில்களுந் திருமுற்றங்களும் மனை

297. யும் மனைப்படப்பையும் கடையுங் கடைத்தெருவும் கம்மாணசெரியும் பறைச்செரியு

298. ஞ் சுடுகாடும் படுதுறையும் மன்றும் கன்றுமெய் பாழும் குளமும் கொட்டகமும் கிடங்

299. கும் கெணியும் புற்றுந் தெற்றியும் காடும் பிடிலிகையும் கல்லும் களரும் உவ

300. ரும் ஆறும் ஆறிடு படுகையும் ஓடையும் உடைப்பும் ஏரியும் ஏரிநீர்க்கொப்

301. பும் மீன்பயில் பள்ளமும் தென்ப்பயில் பொதும்பும் மெநொக்கிய மரமு

302. ம் கீழ்நொக்கிய கிணறும் உள்ளிட்டு நீர்பூசி நெடும்பாம்பெறிந்து உடும்பெ

303. ாடி ஆமைதவழ்ந்த தெவ்வகைப் பட்டதும் உண்ணிலம் ஒழிவின்றியெ காரா

304. ண்மை மீய்யாட்சியும் மிகுதிக் குறைமையும் உள்ளடங்கப் பனையூர் நாட்டு
தனியூர் ஸ்ரீரா

305. ஜராஜச்சருப்பெதிமங்கலத்துப் பிடாகை எய்தாரில் உடையார்ஸர்வ-ஶிவ
பண்டிதர் எடு

306. ப்பித்தருளின திருக்கற்றளி திருவிராமீஶ்வரமுடைய மாதெவர்க்கு தெவதானமாகப்
பெற்

307. றதற்க்கு பெற்ற விவஸ்தை, இவ்வூர் நிலத்துக்கு நீர்க்கீந்தவாறு வாய்க்கால்
கல்லிப் பாச்ச

308. வும் வாரவிடவும் பெறுவதாகவும் இவ்வூர்க்குப் புறவூர் நிலத்தாறு பொந்து இவ்வூர்

PLATE 12 SIDE B

309. க்கு நீர்க்கிய்ந்தவாறு ஆற்றுக்காலும் வாய்க்காலும் குமிழிகளாலும் மடைகளாலு

310. ம் உடைப்புக்களாலும் முன்பு நீர்பாயும் முறைமையெ நடைநீர் பாயவும் வாரவும்

311. பெறுவதாகவும் இவ்வூர் வாய்க்கால்கள் அன்னியர் குறங்கறுத்துக் குத்தவும் குற்றெ

312. றத்தமிடவும் கூடைநீர் இறைக்கவும் பாலி பாச்சவும் விலங்கடைக்கவும் பெருதிதாக

313. வும் சென்னீர் பொதுவினை செய்யாதிதாகவும் அன்னீர் அடைத்துப்பாச்சப் பெறுவ

314. தாகவும் இவ்வூர் ஏரிக்கு நீர் கொக்குமளவும் கொக்கத் தங்கள் நிலத்தில் க

315. ரையட்டிக்கொள்ள பெறுவதாகவும் சுட்டொட்டால் மாடமாளிகை எடுக்கப்

316. பெறுவதாகவும் துரவு கிணறு இழிச்சப் பெறுவதாகவும் காவுந் தெங்கும் க

317. முகும் பனையும் பிலாவும் மாவுந் தமனகமும் இருவெலியும் செண்பகமு

318. ம் செங்கழுநீரும் உள்ளிட்டுப் பல்லுருவில் பயன் மரம் இடப்பெறுவத

319. ாகவும் பெருஞ் செக்கிடப் பெறுவதாகவும் இவ்வூர் எல்லைவட்டத்துப்பட்ட தெங்கும் பனை

320. யும் ஈழவர் ஏறப்பெருதிதாகவும் இப்படி பெற்ற விவஸ்தையொடும் பெற்ற பரியாரம்

321. நாடாட்சியும் ஊராட்சியும் வட்டி நாழியும் பிதா நாழியும் வண்ணரப்பாறையும் கண்ணல

322. க்காணமும் இடைப்பாட்டமும் குசக்காணமும் தறிஇறையும் தட்டார்ப் பாட்டமும் தட்டழிப்பா

323. ட்டமும் ஈழப்பூட்சியும் மன்றுபாடும் பழவிறையும் தீயெரியும் விற்ப் பிடியும் வால

PLATE 13 SIDE A

324. மஞ்சாடியும் நல்லாவும் நல்லெருதும் நாடுகாவலும் ஊடுபொக்கும் இலைக்கூலமு

325. ம் நீர்க்கூலியும் உல்கும் ஓடக்கூலியும் உட்ப்பட்டு கொத்தொட்டுண்ணப்பால தெவ்வ

326. கைப்பட்டதுங் கொக்கொள்ளாதெய் இத்தெவர் கொள்ளப்பெறுவதாகவும் இப்படி

327. பெற்றவிவஸ்தையொடும் பரியாரத்தொடும் பனையூர் நாட்டுத் தனியூர் ஸ்ரீராஜராஜச்சரு

328. ப்பெதிமங்கலத்துப் பிடாகை எய்தாரில் உடையார் ஸவ-ஶிவபண்டிதர் எடுப்பித்தரு

329. ளின திருக்கற்றளி திருவிராமீஶ்வரமுடைய மாதெவர்க்கு யாண்டு பதினைஞ்சா

330. வது முதல் தெவதானமாக பனையூர் நாட்டு நன்ருடும் ஏர்ப்பாக்கமுமான வி

331. க்கிரம சொழ நல்லூர் பிடி சூழ்ந்து பிடாகை நடந்து கல்லுங்கள்ளியும்நா

332. ட்டி அறவொலை செய்து குடுத்தொம் பனையூர் நாட்டு நாட்டொம் இப்பரிசு

333. இந் நாட்டாரொடுங் கூடி நின்று எல்லை தெரித்துப் பிடி நடப்பித்துக் கல்லுங்

334. கள்ளியும் நாட்டுவித்து அறவொலை செய்வித்துக்குடுத்தென் காஞ்சிபுரத்துத் திருமுக

335. வாராச்சிக்களத்து பட்டன் ஸ்ரீ வானவன்மாதெவிச் சருப்பெதிமங்கலத்துக் கண்டெற்று

336. ஸ்ரீகிருஷ்ணபட்டநென் இவை என் எழுத்தென்றும் இப்பரிசு இந்நாட்டு நாட்டாரொடும் உடநின்

337. று பிடிசூழ்வித்தென் புரவுவரிதிணைக்களநாயகம் கணிச்சைபாக்கமுடை . யான் அரங்க

338. ன் பணிச்சையென் இவை என் எழுத்தென்றும் இப்படி பிடிசூழ்ந்து பிடாகை நடந்து கல்

PLATE 13 SIDE B

339. லுங் கள்ளியும் நாட்டி அறவொலை செய்துகுடுத்தொம் பனையூர் நாட்டு ஸ்ரீராஜ ராஜச்சருப்

340. பெதிமங்கலஞ்ஞண்டுகின்ற உடுத்தூர் உடையான் என்பான் பூரனென் இவை என்னெழுத்தென்

341. றும் இப்படி அறிவென் துறவியான குஞ்சிரமல்லச் சருப்பெதிமங்கலத்து ஆரிதன் மாத

342. வன் தெவநென் இவைஎன் எழுத்தென்றும் இப்படி அறிவென் இவ்வூர்க் காஸ்யபன் சங்கரன்

343. தியம்பகநென் இவைஎன் எழுத்தென்றும் இப்படி அறிவென் இவ்வூர்க் கௌதமன் திருவரங்க

344. ன் திருமாலிருஞ்சொலையென் இவை என் எழுத்தென்றும் இப்படி அறிவென்

345. ஆரிதன் சுவாமி சடையநென் இவை என் எழுத்தென்றும் பனையூர் நாட்டு நாட்

346. டார்க்குச் சமைந்து பிடி சூழ்ந்து பிடாகை நடந்து கல்லுங் கள்ளியும் நாட்டி அ

347. றவொலை செய்து குடுத்தென் ஸ்ரீராஜராஜச் சருப்பெதிமங்கலத்து கரணத்த

348. ான் நக்கன் அண்ணுமலையான நாங்கூர்ப்பெருங்காவதியென் இவை என் எழு

349. த்தென்றும் இப்படி அறிவென் ஸ்ரீராஜராஜச் சருப்பெதிமங்கலத்து ஸ்ரீ மதுராந்தகச்செரி பச

350. ஷ ஐய்யந் நாராயணநென் இவைஎன் எழுத்தென்றும் இப்படி அறிவென் இவ்வூர் ஸ்ரீலொ

351. கமாதெவிச்செரி மந்திரத்து நாராயணக்கிரமவித்தனென் இவையென் எழுத்தென்றும் இப்

352. படி அறிவென் இவ்வூர் ஸ்ரீபெரிய வானவன்மாதெவிச்செரி செம்புறை திருவிக்கிரமன் பரமெ

353. ஸ்வரபட்டநென் இவை என் எழுத்தென்றும் இப்படி அறிவென் இவ்வூர் ஸ்ரீ உத்த(ம) சொழச்

PLATE 14 SIDE A

354. செரி வானவன் மாதெவி நாராயணன் சிராமநென் இவை என் எழுத்தென்றும் இப்படி அறி

355. வென் இவ்வூர் ஸ்ரீராஜராஜச்செரி குல [குத்திறி] செட்டகாளக்கிரமவித்தநென் இவை என் எ[ழு]

356. த்து என்றும் இப்படி அறிவென் இவ்வூர் ஸ்ரீசொழகுலசுஷ ரிச்செரிக் காரா ஸ்ரீ: சிராகவக்கிரம

357. வித்தநென் இவை என் எழுத்தென்றும் இப்படி அறிவென் இவ்வூர் ஸ்ரீ வானவன் மாதெவிச் செ

358. சரி இருங்கண்டி ஸ்ரீமாதவபட்டநென் இவை என் எழுத்தென்றும் இப்படி அறிவென் இவ்

359. வூர் ஸ்ரீஅருமொழிதெவச்செரி மருதூர் பாலாசிரியன் செந்தன் அரியரநென் இவை என் எழுத்

360. தென்றும் இப்படி அறிவென் இவ்வூர் ஸ்ரீவானவன்மாதெவிச் செரி அம்பி

361. க்குரவசரி மாதவ கரிரமவித்தநென்* இவை எந் எழுத்தென்றும் இப்படி அறிவெ

362. ன் இவ்வூர் ஸ்ரீசெரகுலசூளாமணிச்செரி துவெதை கொமபுறத்து கொள

363. பு[தி]க் கிரமவித்தநென் இவை என் எழுத்தென்றும் இப்படி அறிவென் இவ்வூ

364. ர் ஸ்ரீ சுஷரசொழச்செரி வெண்ணிச் செட்டுக் கணசுவாமிப் பட்டநென் இவை எ

---

* க்கிரம - என்றிருத்தல் வேண்டும்

365. ன் எழுத்தென்றும் இப்படி அறிவென் ஜநநாதச்சருப்பெதி மங்கலத்து

366. உத்தம சொழச்செரி தள்ளாமாறநாராயணநென் இவை என் எழுத்தென்றும் இப்படி அறி

367. வென் இவ்வூர் ராஜசுஹ்ரிச்செரி ஆத்தூர் சங்கணக்கிரம வித்தநென் இவை என் எழுத்தெ

368. தன்றும் இப்படி அறிவென் இவ்வூர் கங்கைகொண்ட சொழச்செரி இநலூர் ஸ்ரீராமக்கிரம

369. வித்தநென் இவை என் எழுத்தென்றும் இப்படி அறிவென் இவ்வூர் ராஜராஜச்செரி கொள

370. ரிகெசுவக்கிரமவித்தநென் இவை என்எழுத்தென்றும் இப்படி அறிவென் இவ்வூர் ஜநந[ா]

371. தச்செரி குண்டூர் நந்தி பெருமான் கிரமவித்தநென் இவை என் எழுத்தென்றும் இப்படி

PLATE 14 SIDE B

372. அறிவென் இவ்வூர் விக்கிரம சொழச்செரி தாழன் ஸ்ரீபட்டயக்கிரமவித்தநென் இவை என் எ

373. த்தென்றும் இப்படி அறிவென் இவ்வூர் ஸ்ரீசொழகெரளச்செரி அரசூர் நாராயணன் சூரிய

374. தெவநென் இவை என் எழுத்தென்றும் இப்படி அறிவென் இவ்வூர் சொழபாண்டிய

375. ச்செரிக் கிளிநல்லூர் ஆதரங்கி ஈஸ்ரபட்டநென் இவை என்எழுத்தென்றும் இப்படி அ

376. றிவென் இவ்வூர் மதுராந்தகச்செரி ராயூர் பூதிசன்மப்பட்டநென் இவை என்எழுத்தென்றும்

377. இப்படி அறிவென் இவ்வூர் முடிகொண்ட சொழச்செரி குரவசரி நாராயண தெவக்கிரமசொ

378. மயாஜியென் இவை என் எழுத்தென்றும் இப்படி அறிவென் இவ்வூர் ரா

379. ஜெஜுசொழச்செரிக் கொமபுறத்து திருவெண்காடக்கிரமவித்தநென் இவை

380. என் எழுத்தென்றும் இப்படி அறிவென் திருவாமாத்தூர் வெள்ளாளன் வெ

381. ளிகிழான் ஆமாத்தூர் அண்ணுமலையென் இவைஎன் எழுத்தென்றும் இப்

382. படி அறிவென் இவ்வூர் கவிசியன் அமுதன் பாக்கரநென் இவை என் எழுத்

383. தென்றும் இப்படி அறிவென் இவ்வூர் ஆத்திரையன் வெண்காடன் மொடநெ

384. ன் இவை என் எழுத்தென்றும் இப்படி அறிவென் இந்நாட்டுப் பொய்கை நாட்டு அருமொழி

385. தெவபுரத்து வியாபாரி கருக்கனட்டநென் இவைஎன் எழுத்தென்றும் இப்படி அறிெ

386. வன் இவ்வூர் வியாபாரி கலியன் கோவிந்தநென் இவை என் எழுத்தென்றும் இப்படி

387. அறிவென் இவ்வூர் வியாபாரி என்பான் சூரியநென் இவை என் எழுத்தென்றும் இ[ப்]

388. படி அறிவென் இந் நாட்டு வாவலூர் நாட்டுத்தெவதானங் கொண்டொஞ்சிவெ

PLATE 15 SIDE A

389. [ள்ள]ான் ஆர்காடு கிழான் பட்டாலகன் கண்டநெென் இவை என் எழுத்தென்றும் இப்ப

390. [அறி]வென் இவ்வூர் வெள்ளாளன் மாதெவன் சுந்தரநென் இவை என் எழுத்தென்றுப்

391. [இப்]படி அறிவென் இவ்வூர் வெள்ளாளன் சாத்தனூருடையான் முகத்தை தளிய நாச்

392. [ன்இ]வை என் எழுத்தென்றும் புகுந்தபடியெ வரியிலிட்டுக்கொள்கவென்று உய்யக்
கொண்டா

393. ர் வளநாட்டு வெண்ணுட்டு கெரளாந்தகச் சருப்பெதி மங்கலத்து நராக்கன் மாராயன்
ஜனநாதநாரான ரா

394. ஜெஜசொழஜவஹாயிராஜர் ஏவ இவர் ஏவினபடியெ உடந்கூட்டத்து
அதிகாரிகள் ஜயங்கொண்ட சொ

*

395. ழ மண்டலத்து காலியூர்[யரு]கொட்டத்து காலியூர் நாட்டு உக்கலுடையார்கு
மா(ா)காளன் வாசுதெவந

396. நான அதிசய சொழமூவெ ஜவெளாரும் உய்யக்கொண்டார் வளநாட்டு
விளைநாட்டு அரசூ

397. ர் உடையான் அறிவரின்த கயிலாயத்தாரான குமரவிச்சாதர மூவெந்த
வெளாரும் இராஜெ

398. ஜசிங்கவளநாட்டுத் திருவிஜளூர் நாட்டு அரிஜமன் நல்லூர்
உடையார் நிலன் வெண்காடந

399. நான் கண்டராதித்தமூவெஜவெளாரும் விடை அதிகாரிகள் உய்யக்கொண்ட
வளநாட்டு தி

400. ருவழுந்தூர் நாட்டு மாந்தைகிழார் மாறன் மனநிலையரான நித்தவிநொத
மூவெஜவெ

401. ளாரும் க்ஷத்ரியசிகாமணி வளநாட்டு வெளாநாட்டு சிறு கூற்று நல்லூர்
கிழவர் கொல்லை புத்தநாரான உத்த

402. ம சொழப் பல்லவரயரும் இப்புரவுவரிதிணைக்களத்து கண்காணி ஜயங்
கொண்ட சொழ மண்டல

403. த்து எயிற்க் கொட்டத்து அம்பிநாட்டு சிநரியலுடையான் திருப்பொரி திரு
வெங்கடமும் நெற்குப்பை

---

* [யரு] — செப்பேட்டின் எண் .

404. ப உடையான் அம்பலவன் கணவதியும் புரவுவரி திணைக்களம் ராஜராஜ
பாண்டி நாட்டு ராஜெஞ

405. சொழ வளநாட்டு தென்களவழிநாட்டு வெம்பற்றூர் உடையான்
வெங்கடவன் ஆடவலானு

406. ம் ஜெயங்கொண்ட சொழமண்டலத்துத் திருமுனைப்பாடி ஆன்மூர்
நாட்டுக் கணிச்சைப் பாக்கமு

PLATE 15 SIDE B

407. டையான் அரங்கன் பனிச்சையும் வரிப்பொத்தகம் அண்டையூருடையான்
தருக்கன் காரியும் முகவெட்டி [க்ஷத்ரு]

408. சிகாமணி வளநாட்டு பனையூர் நாட்டு கொற்றமங்கல முடையான் கொன் ஆதித்தனு
ராஜராஜப் பாண்டி நாட்டு ராஜெ

409. ஞசொழ வளநாட்டு மழலைக் கூற்றத்துக் கீழ்கூற்று எம்பலுடையான்
பட்டாலகன் செஞனும் வரிப்பொத்தக க

410. ணக்கு பெரும்படு கிழாந் குன்றன் வெளானும் வரியிலிடு பாலையூர்
கிழவன் சுதவன் மருதனும் பட்டொலை மா

411. ட்டுருடையானும் வல்லங்கிழான் சாத்தன் சிற்றெரியும் அறவொலை
வரியிலிடுவித்த புரவுவரி திணைக்களம் ஜயங்கொண்

412. டசொழமண்டலத்து திருமுனைப்பாடி ஆன்மூர் நாட்டு கனிச்சை பாக்க
முடையான் அரங்கன் பனிச்சையும் வாசித்த வ

413. [ரி]ப் பொத்த நாயகம் அண்டையூருடையான் [தருக்] கன் காரியும் வரியிலிட
சொழமண்டலத்து புரவு

414. வரி திணைக்களத்து வரியிலிடுகிற மங்கலமுடையான்[மூவான்சங்கொ]னநும்
பட்டொலை எழுதின ஜ

415. யங்கொண்ட சொழ மண்டலத்து புரவுவரி திணைக்களத்துக் கீழ்
முகவெட்டி அருமொழி பிராந்தக

416. னும் இருந்து யாண்டு இருபத்தைஞ்சாவது முதல் முன்னூற் றெழுபத்
தைஞ்சினுல் வரியிலிட்டுக் குடுத்து [பர]

417. தெத்தி செந்றது இவை உய்யக்கொண்டார் வளநாட்டு திரைமூர்
நாட்டு....கிழான் அரையன் ராஜராஜ

418. ந் மதுராஞகஇளங்கொ [வென்] எழுத்து உய்யக் கொண்டார்
வளநாட்டு வெண்ணுட்டு கெரளாந்தக ச

419. ருப்பெதிமங்கல த்தூ நராக்கன் மாராயன் அருமொழியான உத்தம
சொழப்ரஹ்ம மாராயனுக்கு ஒக்கும் க்ஷத்ரிய

420. சிகாமணி வளநாட்டு திருநறையூர் நாட்டு பூம்புலியூருடையான்
கொவணுச்சனுன ஜயங்கொண்ட சொழ

421. அணிமுரி நாடாழ்வானுக்கு ஒக்கும் கங்கை கொண்ட சொழபுரத்து
ஸ்ரீராஜவிச்சாதிரப் பெருந்தெருவில் சொனகன்[சா]

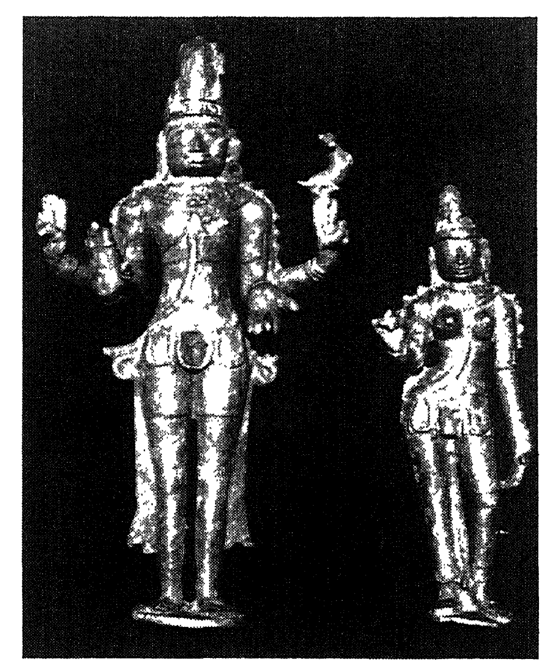
422. லூர் பரஞ்சொதிஆன ராஜெந்த்ர சொழக்கந் திருவப்பெரரையனுக்கும் ஒக்கும்
உய்யக் கொ

423. ண்டார் வளநாட்டு திரு வழுந்தூர் நாட்டு துளாருடையான் நாராயணன்
எடுத்தபா

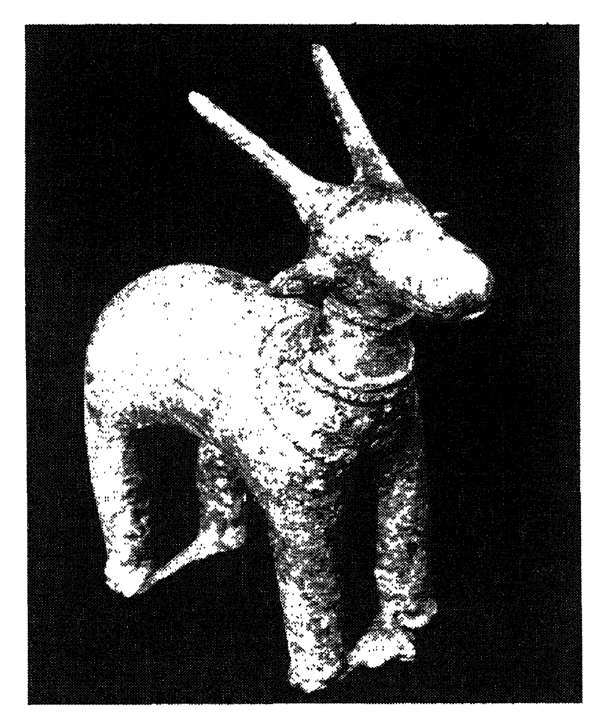
424. தமான உத்தமச் சொழ கொனுக்கும் ஒக்கும் ஸ்வஸ்திஸ்ரீ



Ph. 1 – Bhairava. Ht. 19 cm.



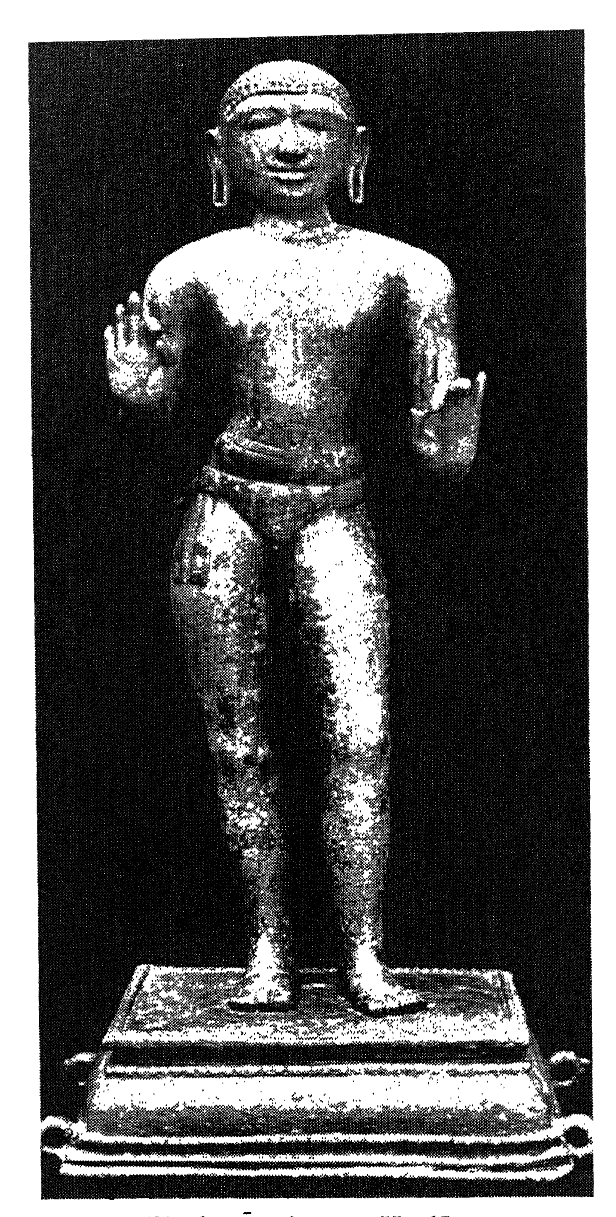
Ph. 2 – Śiva and Pārvatī
Ht. 25 cm., 19 cm.



Ph. 3 – Antelope. Ht. 15 cm.



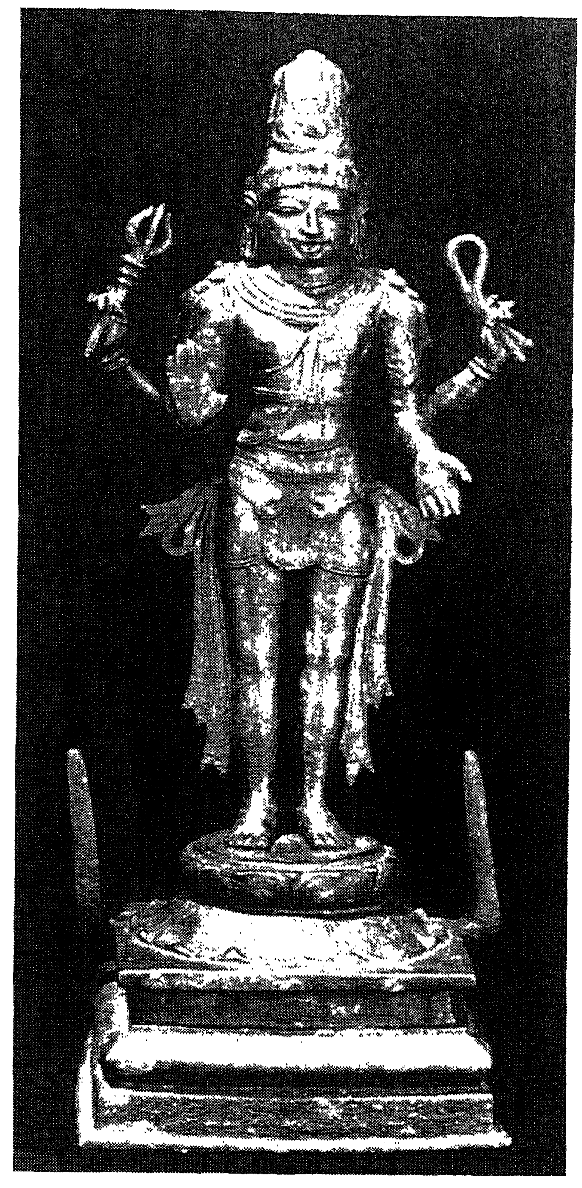
Ph. 4 – Sūrya. Ht. 18 cm.



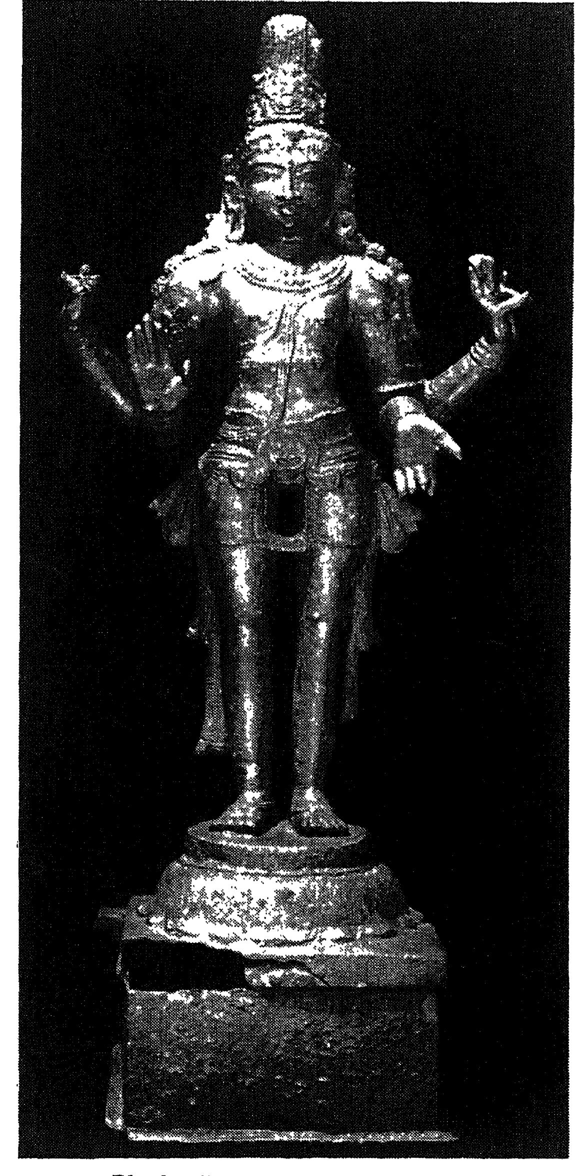
Ph. 6 – Ācārya. Ht. 65 cm.



Ph. 5 – Caṇḍikeśvara. Ht. 65 cm.

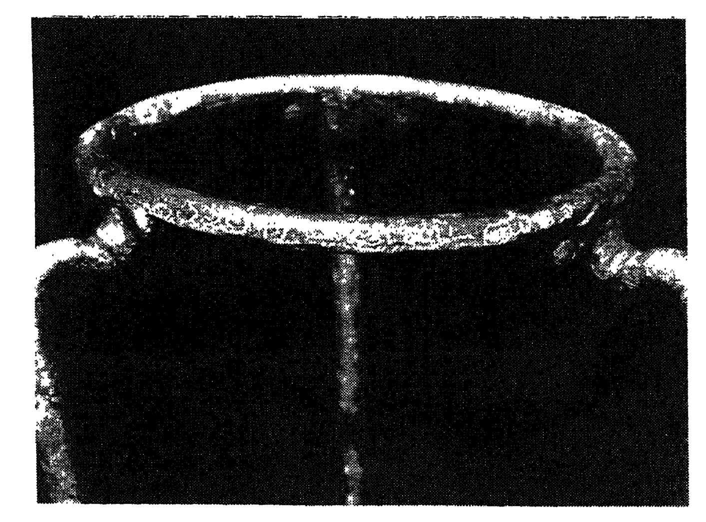


Ph. 7 – Pāśupata. Ht. 35 cm.



Ph. 8 – Pāśupata. Ht. 43 cm.

Ph. 9 – Śiva and Pārvatī.   Ht. 22 cm



Ph. 10 – Tripod.   Ht. 25 cm.



Ph. 11 – Vessel.   Ht. 19 cm.



Ph. 12 – Pārvatī. Ht. 69 cm.

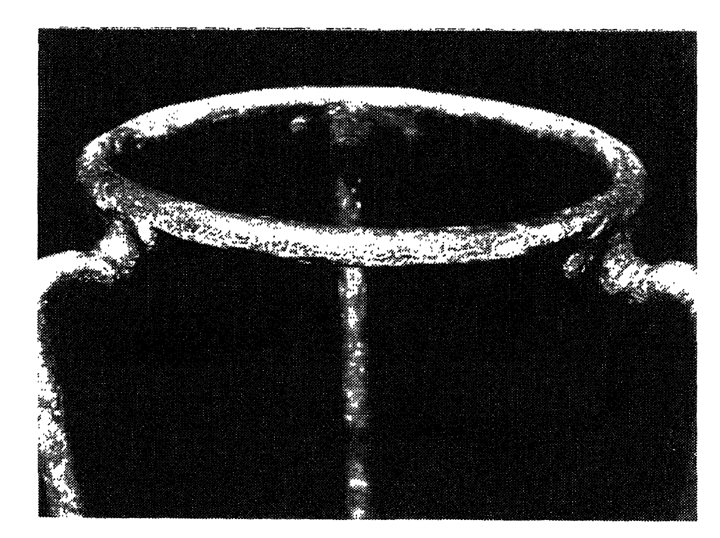


Ph. 13 – Sambandar. Ht. 53 cm.



Ph. 14 – Durgā. Ht. 24 cm.

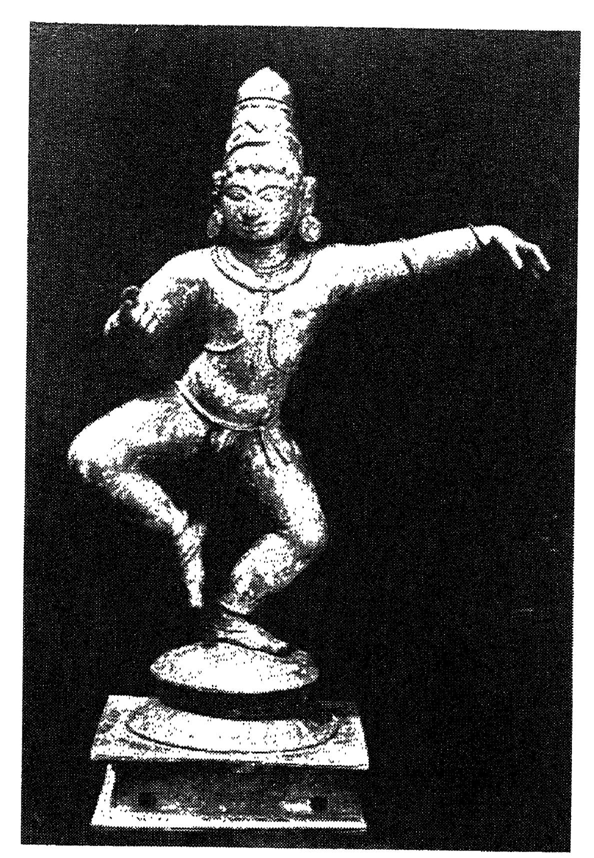
Ph. 9 – Śiva and Pārvatī. Ht. 22 cm



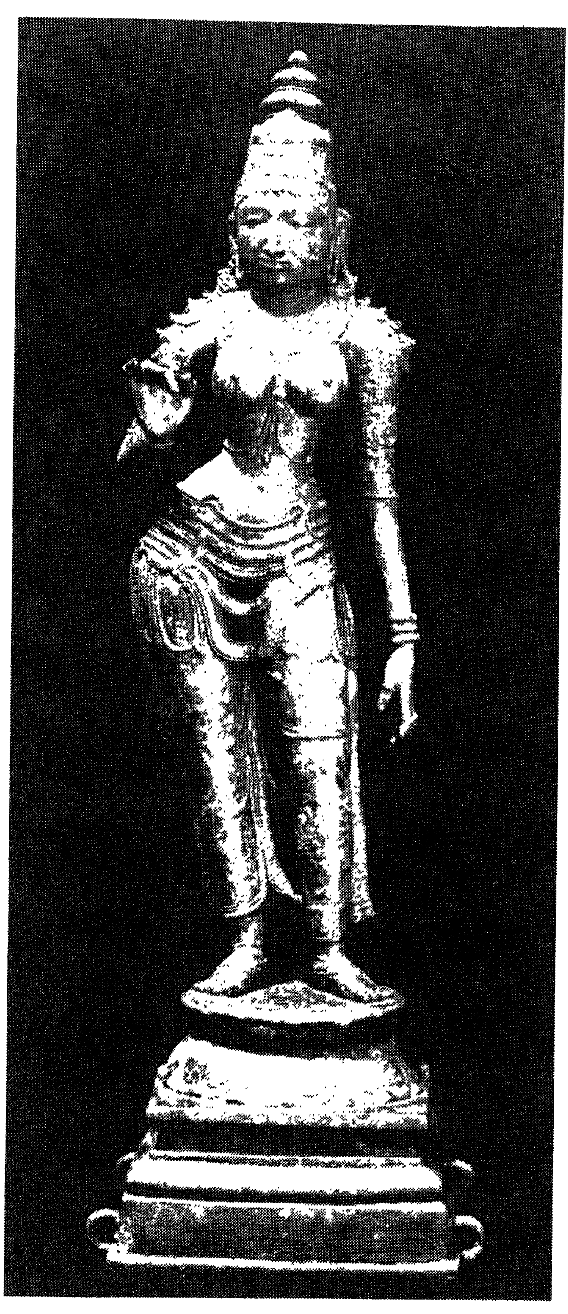
Ph. 10 – Tripod. Ht. 25 cm.



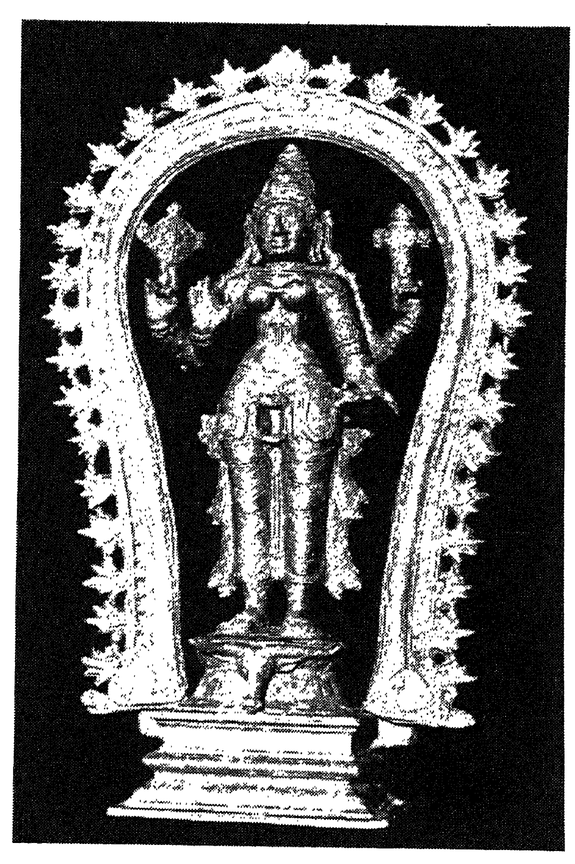
Ph. 11 – Vessel. Ht. 19 cm.



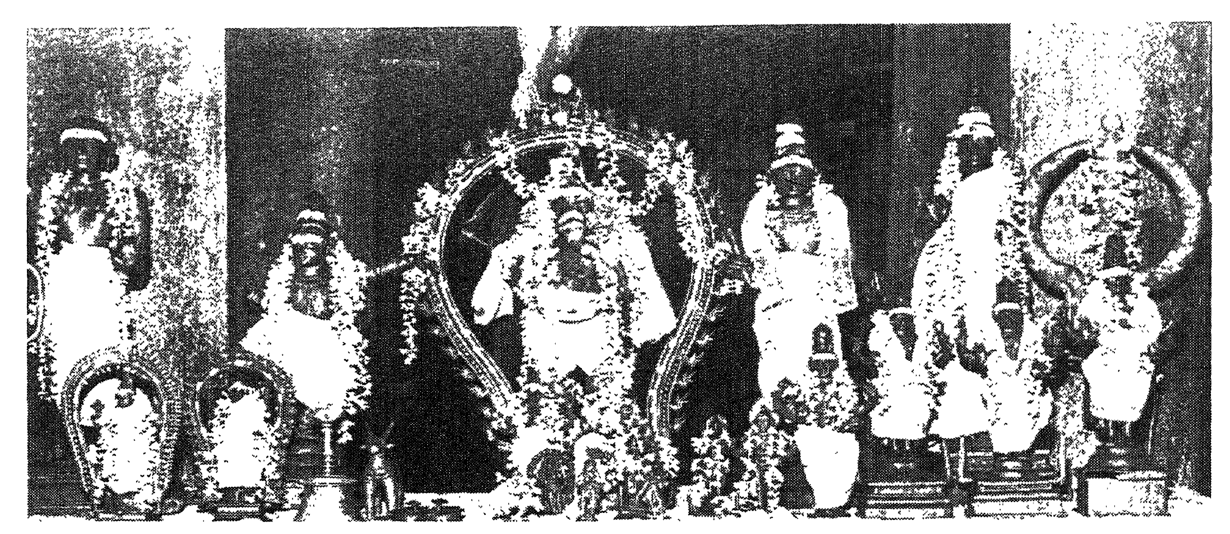
Ph. 13 – Sambandar.   Ht. 53 cm.

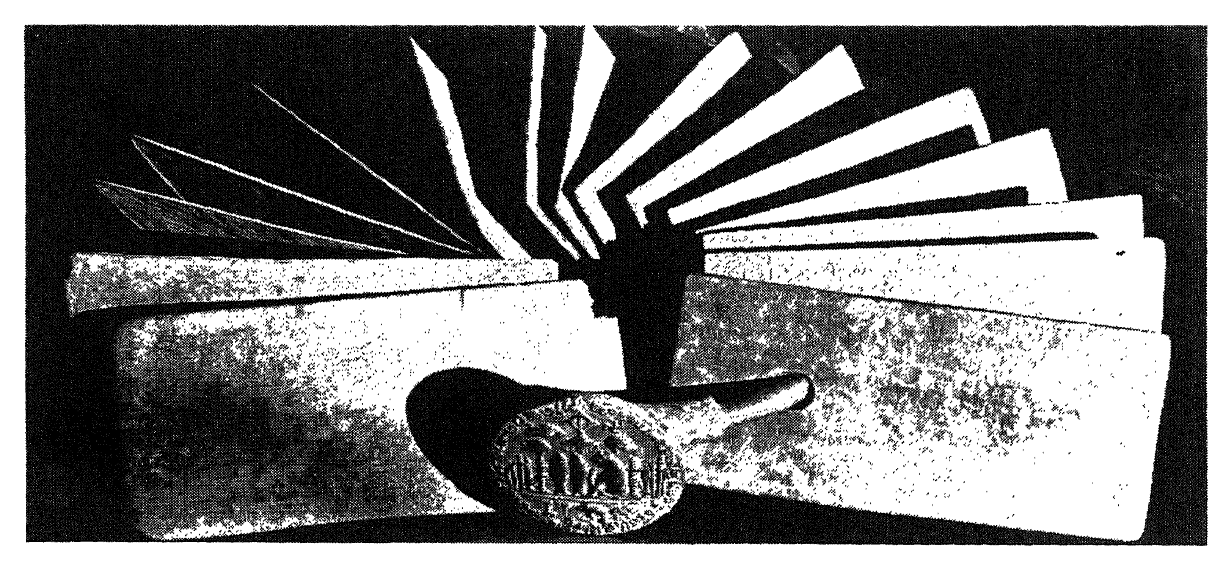


Ph. 12 – Pārvatī.   Ht. 69 cm.

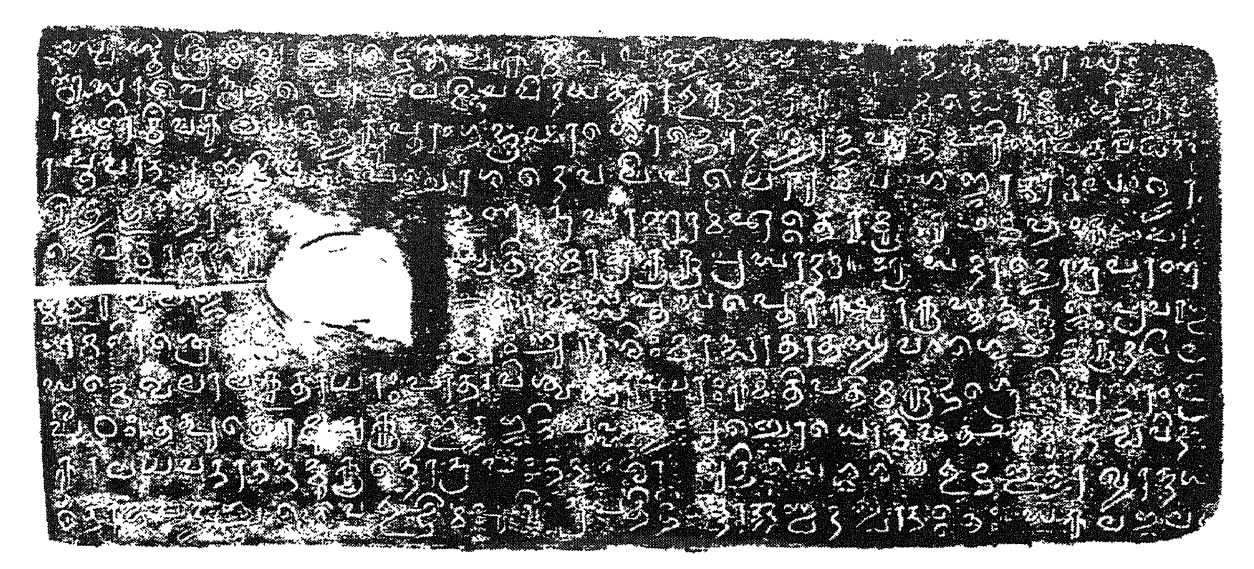


Ph. 14 – Durgā.   Ht. 24 cm.

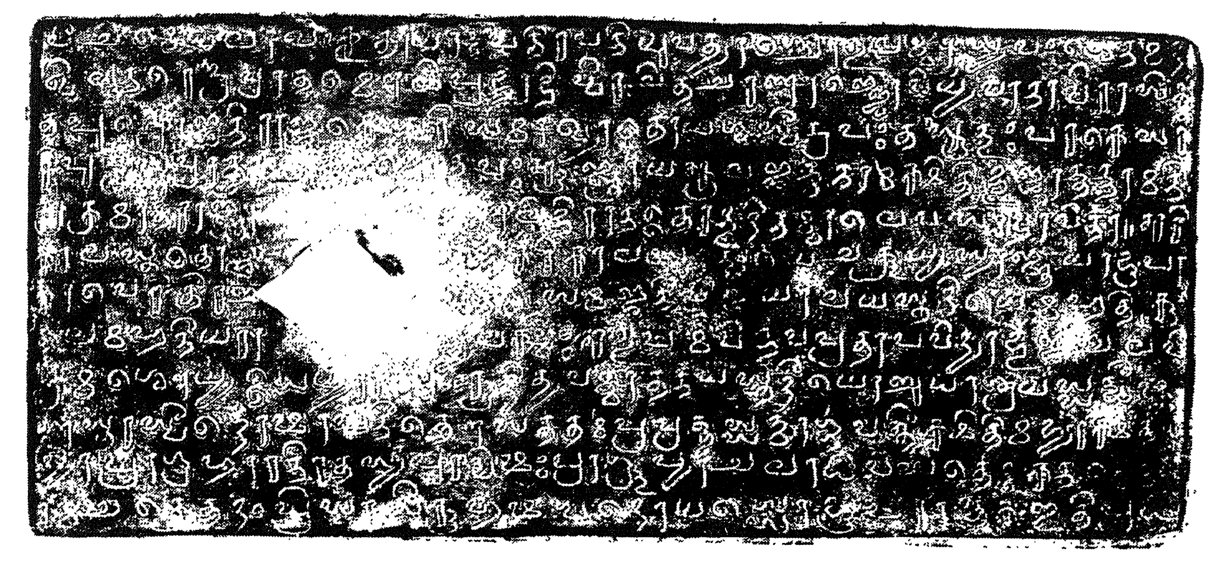

Ph. 15 – Bronzes found at Esālam.


Ph. 16 – Copper-plates fastened by a ring.


Ph. 17 – Seal of the ring. Diameter 13.5 cm.



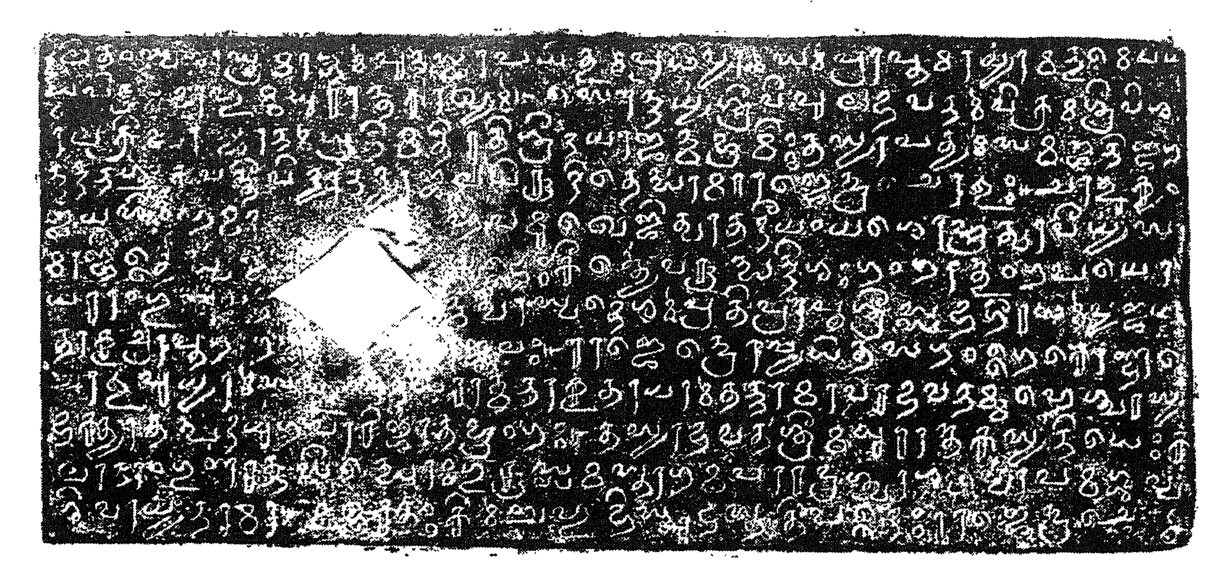
Ph. 18 – Plate 1, front. 34 cm × 16.5 cm.



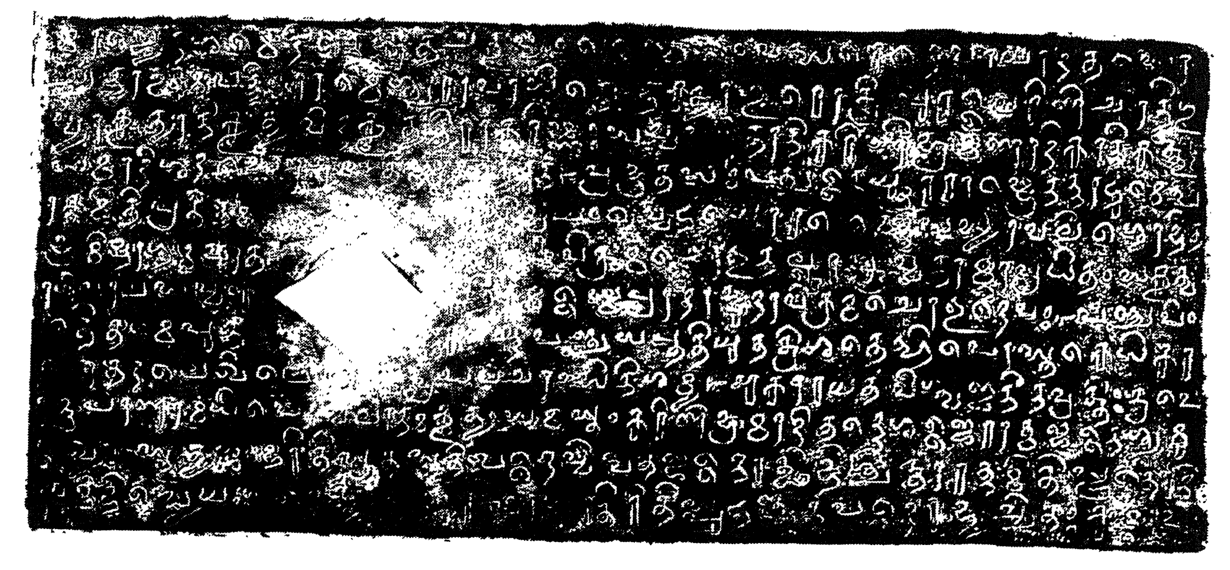
Ph. 19 – Plate 1, back.



Ph. 20 – Plate 2, front.


Ph. 21 – Plate 2, back.


Ph. 22 – Plate 3, front.

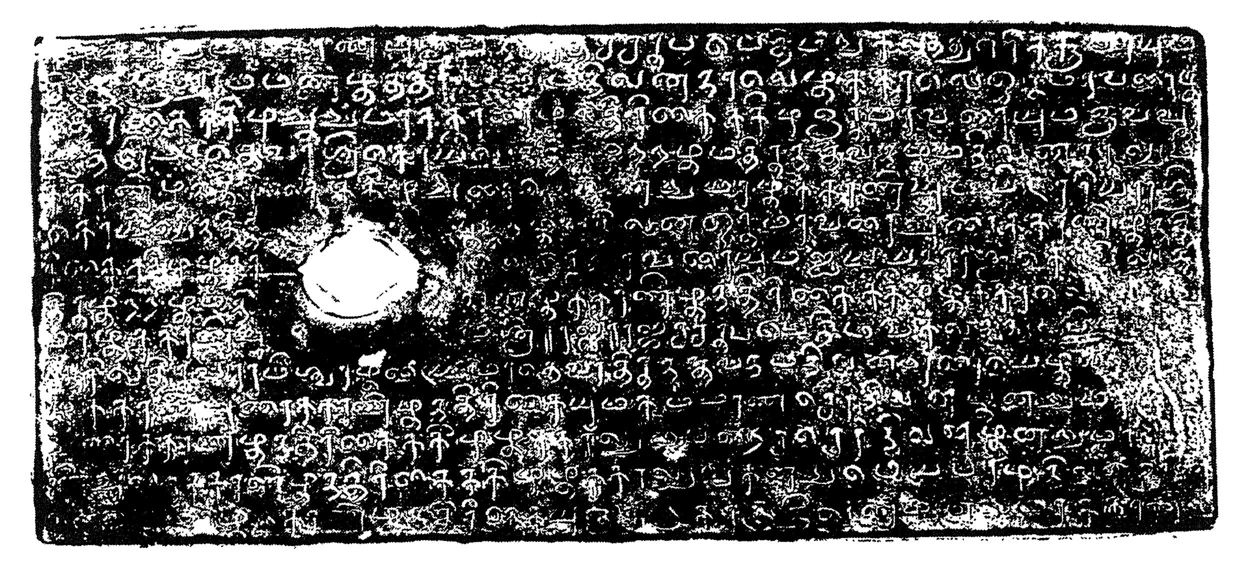

Ph. 23 – Plate 3, back.



Ph. 24 – Plate 4, front.



Ph. 25 – Plate 4, back.



Ph. 26 – Plate 5, front.



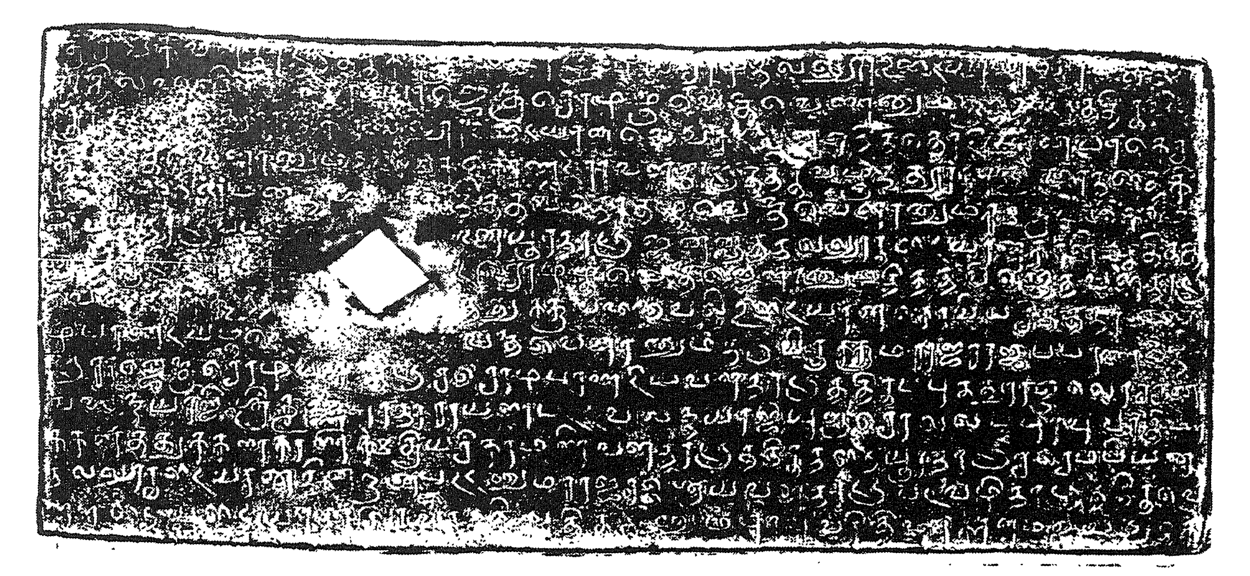
Ph. 27 – Plate 5, back.



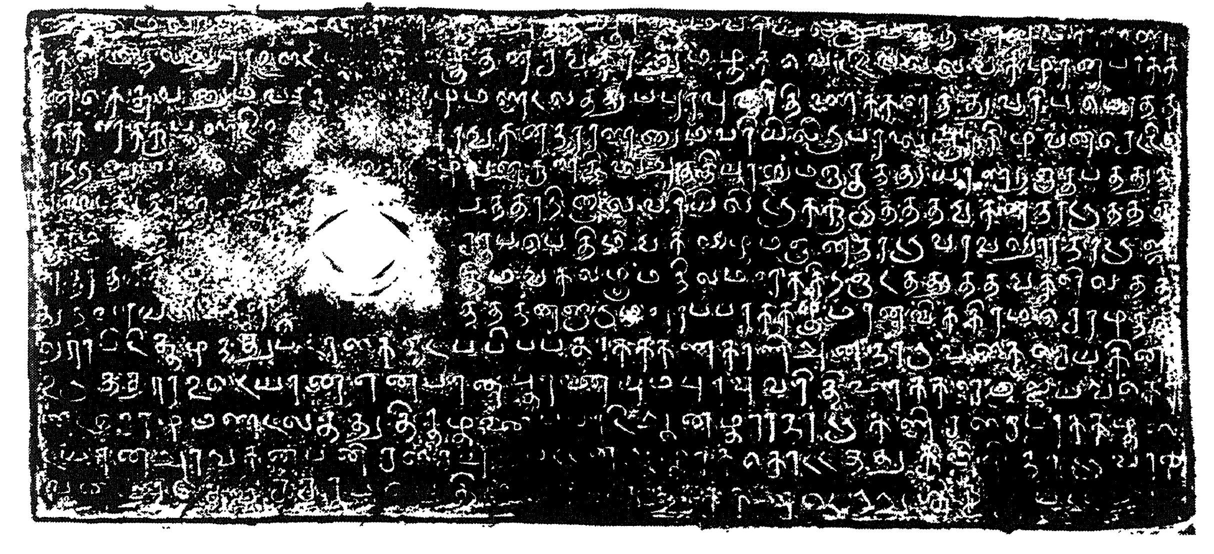
Ph. 28 – Plate 6, front.

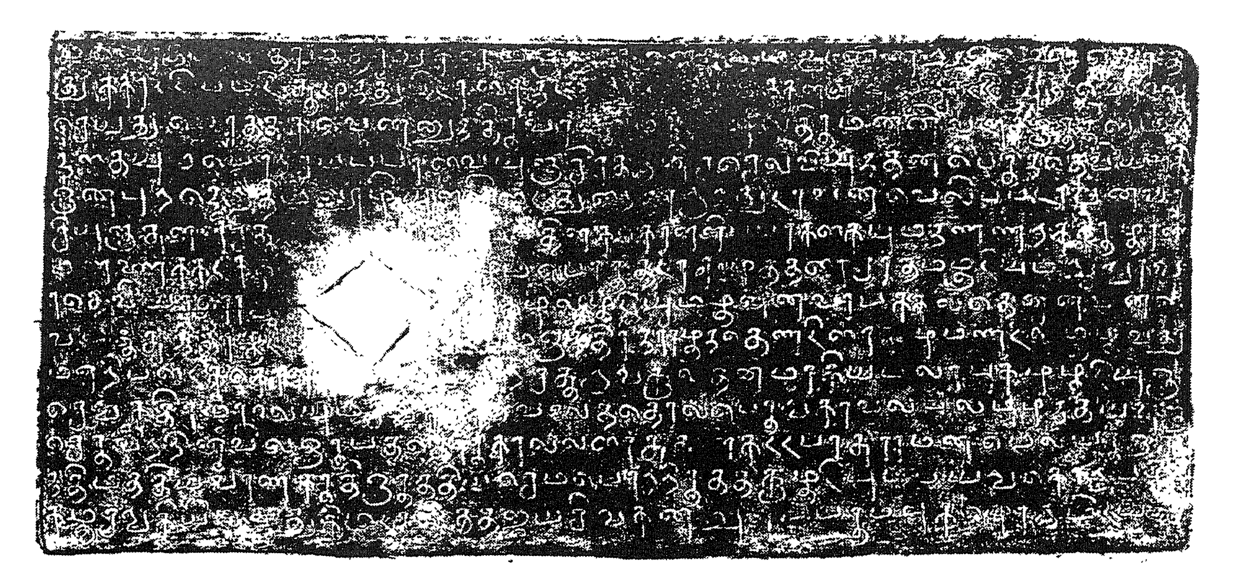


Ph. 29 – Plate 6, back.

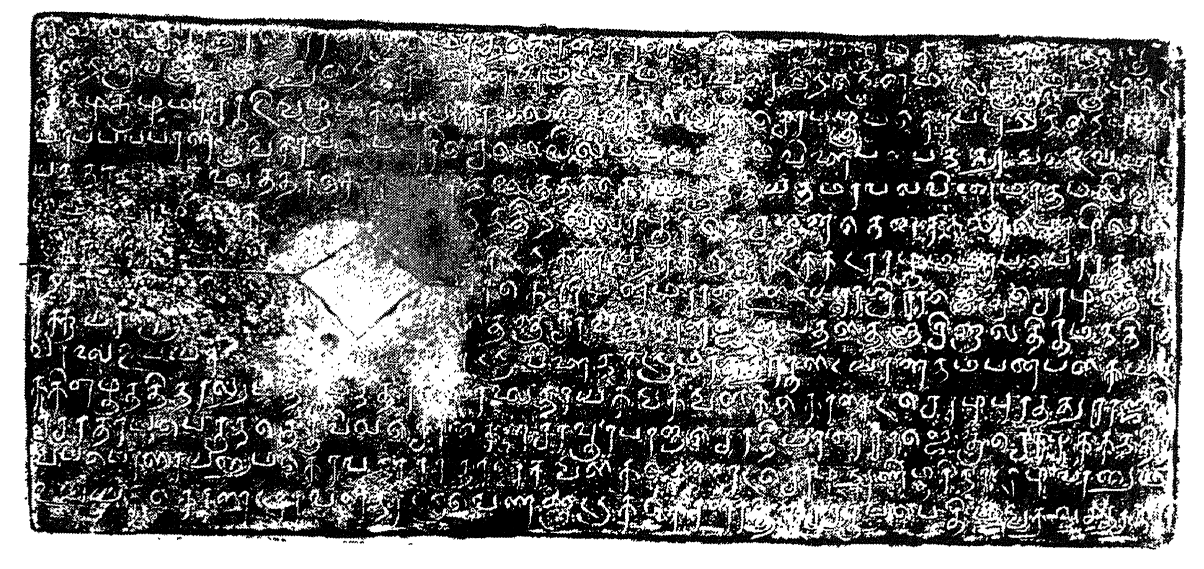

Ph. 30 – Plate 7, front.


Ph. 31 – Plate 7, back.


Ph. 32 – Plate 8, front.

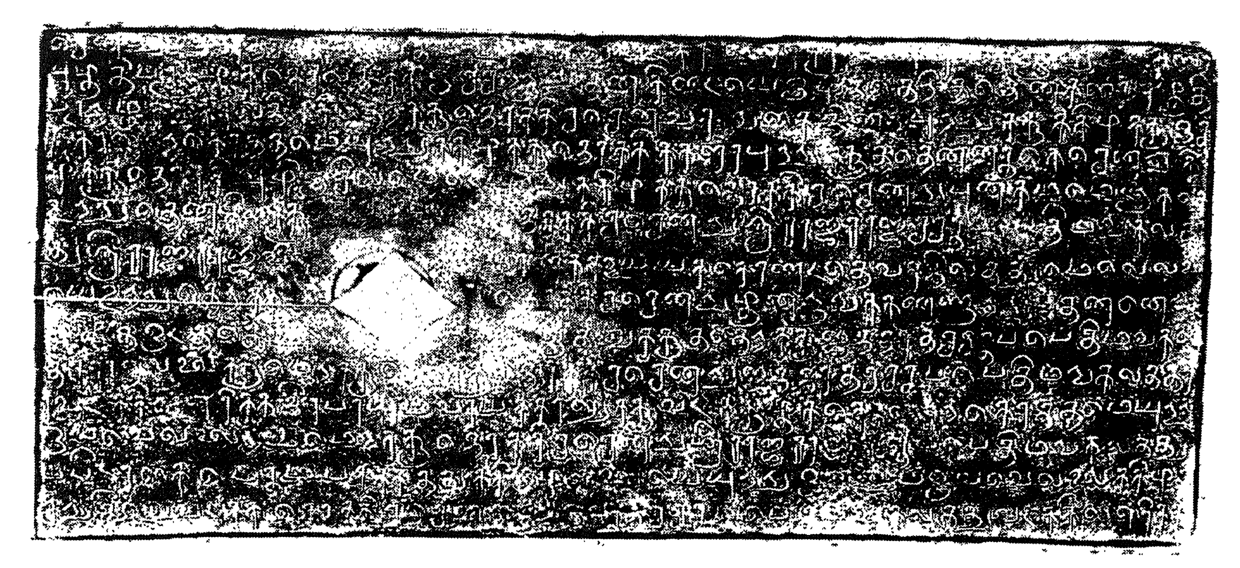

Ph. 33 – Plate 8, back.


Ph. 34 – Plate 9, front.

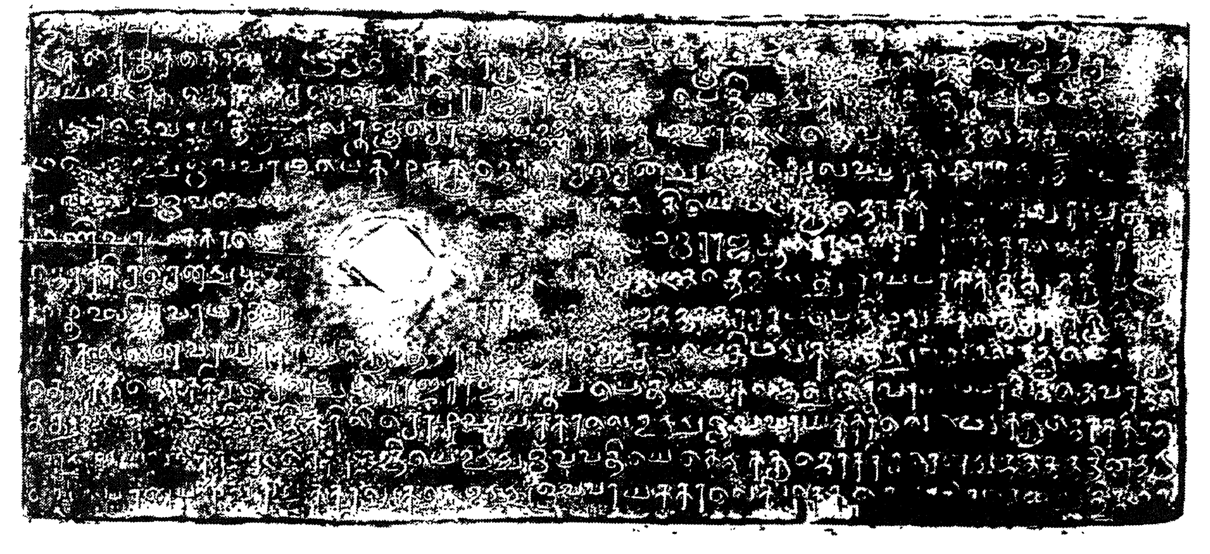

Ph. 35 – Plate 9, back.



Ph. 36 – Plate 10, front.

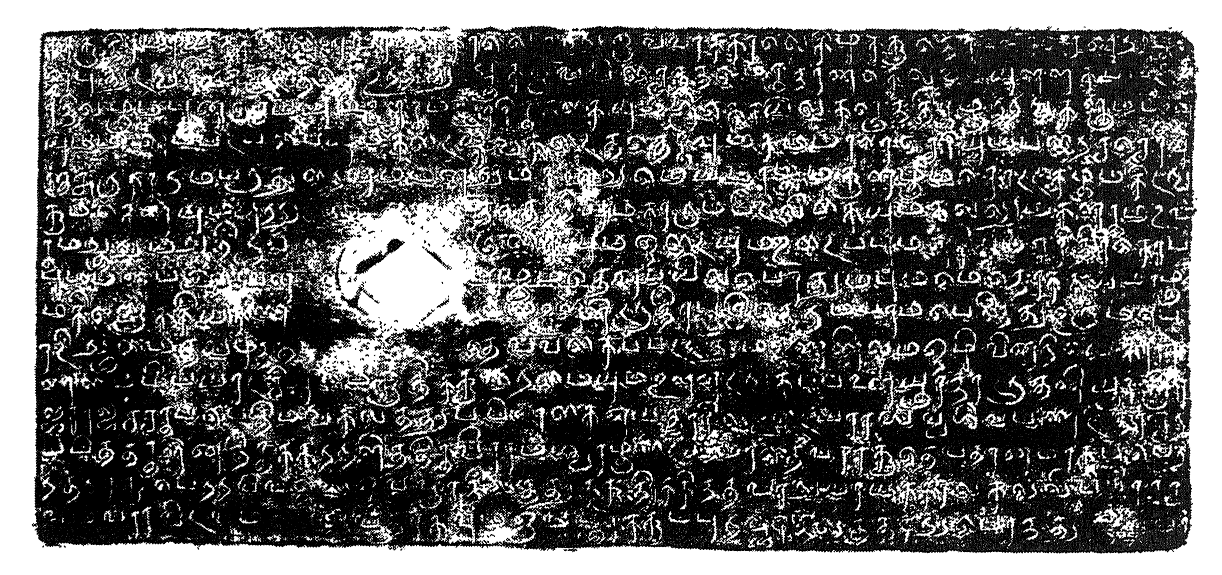


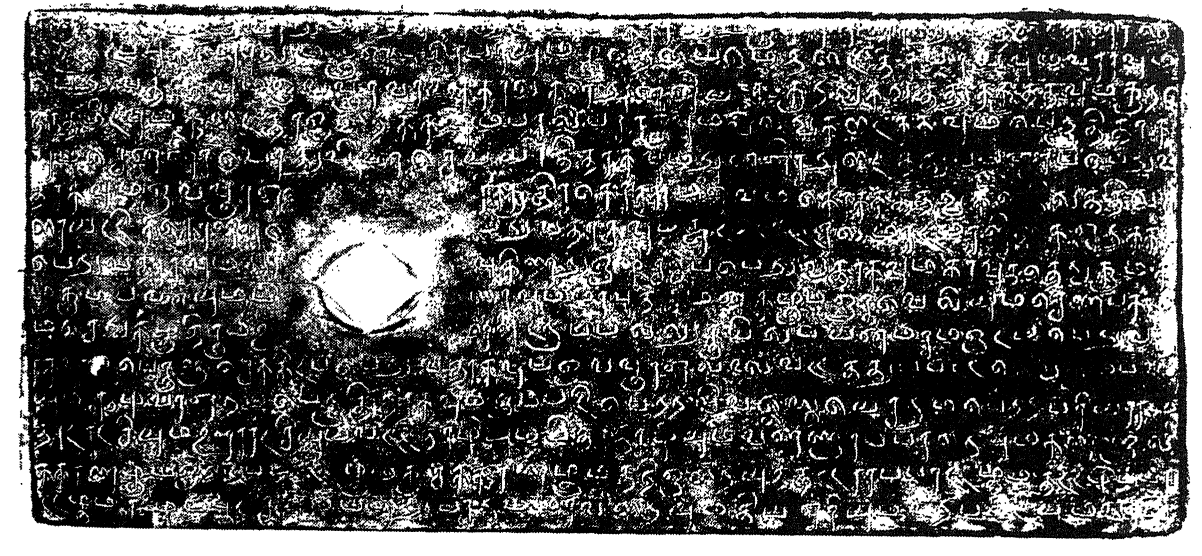
Ph. 37 – Plate 10, back.



Ph. 38 – Plate 11, front.

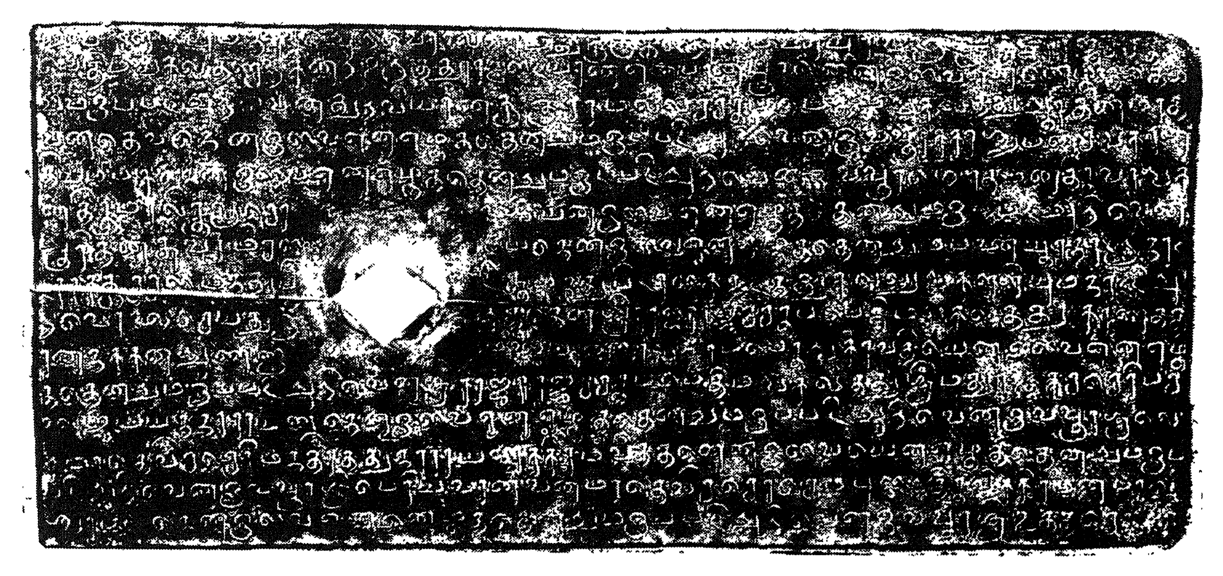

Ph. 39 – Plate 11, back.


Ph. 40 – Plate 12, front.

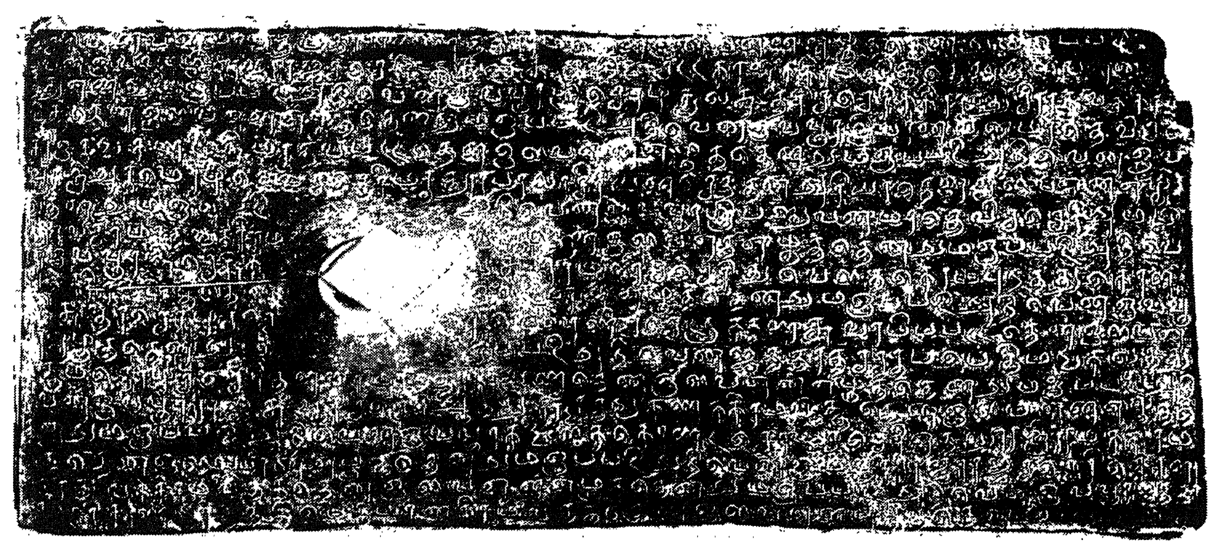

Ph. 41 – Plate 12, back.



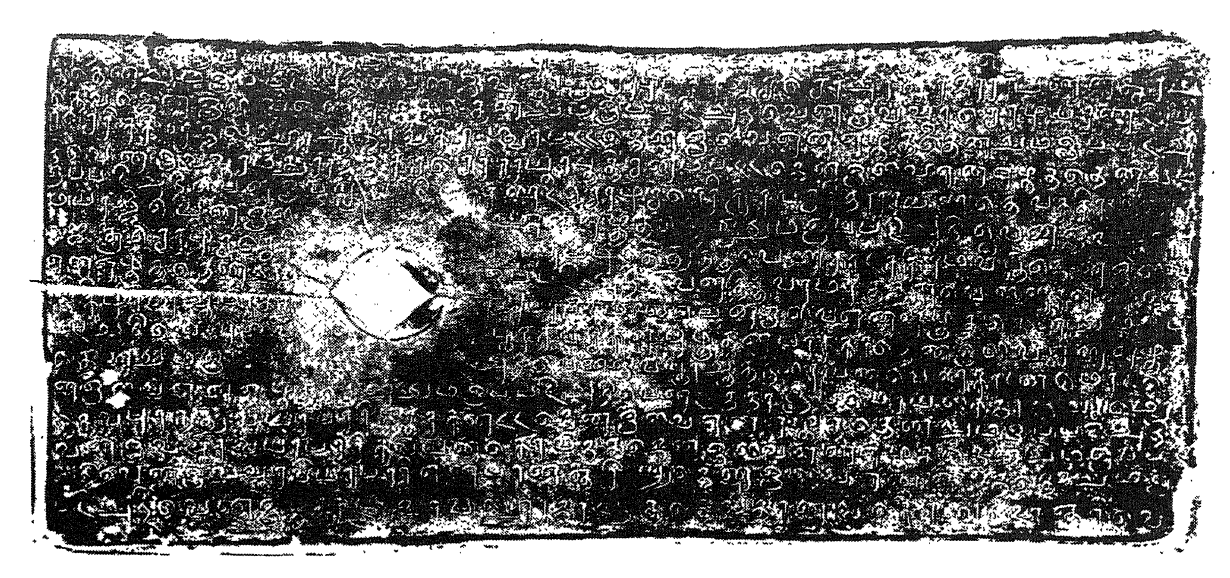
Ph. 42 – Plate 13, front.

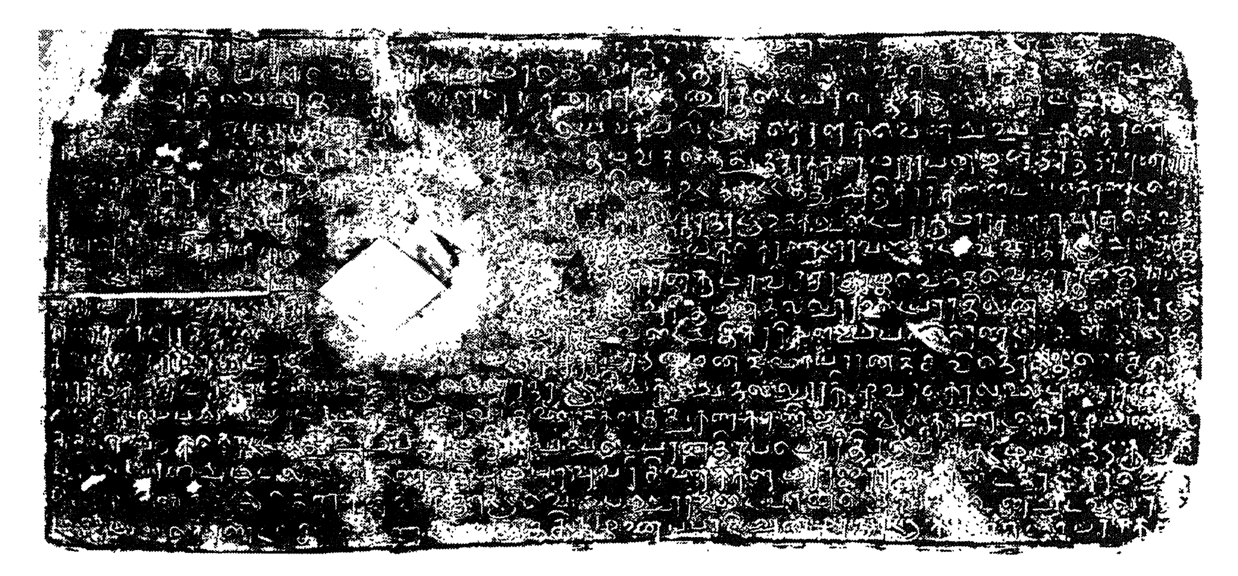


Ph. 43 – Plate 13, back.



Ph. 44 – Plate 14, front.


Ph. 45 – Plate 14, back.


Ph. 46 – Plate 15, front.


Ph. 47 – Plate 15, back.

LUMBINĪ ET LA NAISSANCE DU FUTUR BUDDHA

PAR
ANDRÉ BAREAU

Depuis plus de vingt siècles, tous les bouddhistes croient fermement que le futur Buddha de l'histoire, Gautama dit Śākyamuni, est né à Lumbinī, situé à une quinzaine de kilomètres de Kapilavastu où il allait passer toute sa jeunesse. Cette conviction est partagée par ceux qui, sans être des fidèles du Bienheureux, s'intéressent à sa personne, à sa vie et à la religion qu'il a fondée, mus par une curiosité scientifique ou simplement culturelle. Ils la partagent pour deux raisons: d'abord rien ne paraît, à leur connaissance, susciter le moindre doute à l'encontre de cette antique tradition, et surtout, celle-ci est confirmée par une célèbre inscription de l'empereur Aśoka retrouvée *in situ*.[1] En effet, ce texte, qui a permis de localiser Lumbinī avec précision, prouve qu'au milieu du IIIe siècle avant notre ère, les bouddhistes étaient déjà convaincus de ce que leur vénéré Maître était né à cet endroit, où les plus dévots d'entre eux se rendaient en pèlerinage.

On ne saurait certes trop insister sur l'intérêt exceptionnel de cette inscription pour l'histoire du bouddhisme. On n'en a sans doute pas encore tiré toutes les informations implicites qu'elle contient et qui semblent importantes, mais il s'agit là d'un problème qui devra être étudié dans un autre article, concernant la date du Parinirvāṇa du Buddha.[2] Cependant, quand on interroge les autres sources de l'histoire du bouddhisme antique, à savoir les textes canoniques, on est surpris du contraste. D'une part, dans cette immense littérature conservée en sanskrit, en pāli ou en traduction chinoise ou tibétaine, les passages nommant Lumbinī sont extrêmement rares et plusieurs d'entre eux sont en outre des additions évidentes à des textes plus anciens. De l'autre, il est parfois question de la naissance du Bienheureux dans les *Sūtrapiṭaka* et les *Vinayapiṭaka* sans que Lumbinī soit mentionné, alors qu'on se réfère à Kapilavastu ou aux Śākya. Or, ces derniers passages n'appartiennent certainement pas aux strates les plus anciennes des textes canoniques, car ils contiennent des éléments légendaires ou cultuels caractéristiques.

[1] Jules BLOCH, *Les inscriptions d'Asoka*, Les Belles Lettres, Paris, 1950, p. 157: inscription de Rummindei (Paderia).

[2] André BAREAU, *Quelques considérations sur le problème posé par la date du Parinirvāṇa du Buddha*, à paraître en principe dans les Actes du Symposium «On the date of the historical Buddha», qui doit se tenir à Göttingen en avril 1988.

Il semble donc que, pour les premières générations de bouddhistes, et sans doute aussi pour un certain nombre de moines après le règne d'Aśoka, la naissance du futur Buddha n'ait pas été localisée à Lumbinī, mais simplement et plus vaguement mise en relation avec le pays des Śākya et Kapilavastu. S'il en est ainsi, pourquoi la tradition a-t-elle choisi Lumbinī pour théâtre de cet événement? L'inscription aśokéenne trouvée à cet endroit, et dont la date est certaine et précise, oblige à situer ce choix au plus tard aux premières années du règne du grand souverain indien, c'est-à-dire vers 260 avant notre ère, mais il a pu être effectué quelques décennies plus tôt, bien entendu.

Avant d'examiner ce problème, voyons en détail les divers documents antiques dont nous disposons, et tout d'abord la fameuse inscription de Rummindeī, que Jules Bloch a traduite ainsi: «Le roi ami des dieux au regard amical, vingt ans après son sacre, est venu en personne et a rendu hommage, car c'est ici qu'est né le Buddha, le sage Śākya. Il a fait faire une muraille de pierre et monter un pilier de pierre. Parce que le Bienheureux est né ici, le village de Lumminī a été libéré de taxe et mis au 1/8e».[3] Par deux fois donc, dans ce texte très court, il est affirmé que le Buddha, Śākyamuni, est né ici (*hida buddhe jāte sakyamunī*; *hida bhagavaṃ jāte*), à Lummminī, endroit qui est désigné comme étant un village (*gāme*) et non pas un bois ou un parc comme il le sera dans la tradition ultérieure. En outre, l'empereur Aśoka atteste s'être rendu en personne (*attana āgācca*) ici pour y manifester sa dévotion (*mahīyite*) envers le Buddha. Cela prouve bien qu'à cette date, la vingtième année de son règne (*vīsativas-sābhisittena*), à savoir 248 avant notre ère, le pèlerinage au lieu de la naissance du Bienheureux était devenu un élément très important de la religion bouddhique, par conséquent que cette pratique cultuelle existait déjà depuis un temps assez long et que la légende sur laquelle elle s'appuyait était plus ancienne encore.

Le *Tipiṭaka* pāli ne contient aucune mention de Lumbinī dans son *Vinayapiṭaka* ni dans aucun des quatre premiers *nikāya* de son *Suttapiṭaka*.[4] Il en est au contraire question dans la *Nidānakathā*[5] qui sert d'introduction à sa collection des *Jātaka* et dans une stance du *Suttanipāta*.[6] On sait cependant que la *Nidānakathā* est un texte très tardif, bien postérieur au début de notre ère et contant en détail une grande partie de la biographie légendaire du Buddha. Quant à la stance du *Suttanipāta*, elle est incluse dans le *Naḷakasutta*, qui raconte la légende du devin Asita prédisant la destinée merveilleuse du futur Buddha dès sa naissance. Or, cette légende est elle-même fort tardive, comme on peut aisément le constater en la comparant avec les autres versions de l'intervention des devins à ce moment de la vie du Bienheureux.[7] Par conséquent, ces deux documents pālis, rédigés plus de cinq siècles après le

[3] J. BLOCH, *Op. cit.*, p. 157.

[4] On peut notamment le constater en consultant l'article sur Lumbinī dans G. P. MALALASEKERA, *Dictionary of Pali Proper Names*, London, 1938, rééd. 1960. t. II, p. 784.

[5] *Jātaka*, éd. Pali Text Society (= P.T.S.), vol. I, p. 52, 54.

[6] *Suttanipāta*, *Naḷakasutta*, stance 683.

[7] Asita est notamment inconnu des deux biographies partielles du Buddha racontant la jeunesse de celui-ci dans les *Vinayapiṭaka* des Mahīśāsaka (éd. Taishô Issaikyô = T. nº 1421, p. 101b, 102a–102b) et des Dharmaguptaka (éd. T. nº 1428, p. 779b). Ces deux textes, pourtant très différents l'un de l'autre, ne connaissent encore qu'un groupe de devins anonymes, qui examinent le corps du nouveau-né, y reconnaissent les signes du Grand Homme (Dharmaguptaka) et prédisent sa merveilleuse destinée double de roi *cakravartin* ou de *buddha* parfait. La légende d'Asita est au contraire racontée avec plus ou moins de détails par les biographies légendaires du Buddha contenues dans les ouvrages postérieurs à notre ère: *Nidānakathā* (*Jātaka*, éd. P.T.S., vol. I, p. 54), *Mahāvastu* (éd. Senart, II, p. 30; III, p. 382), *Lalitavistara* (éd. Lefmann, p. 101), *Divyāvadāna* (éd. Cowell et Neil, p. 391).

Parinirvāṇa, ne peuvent aucunement servir de témoignage historique. Notons aussi que, selon la stance du *Suttanipāta*, le Bodhisattva «est né dans un village (*gāma*) des Sākya, au pays (*janapada*) de Lumbinī (*Lumbineyya*)».[8] Ici, Lumbinī n'est donc plus le nom d'un village comme dans l'inscription d'Aśoka, mais celui d'un pays ou d'une région, mais il n'est pas encore celui d'un bois (*vana*) comme il le sera dans la *Nidānakathā*[9] et dans l'ensemble de la tradition postérieure. On ne peut rien tirer non plus du passage du *Kathāvatthu* affirmant que le Buddha est né (*jāta*) à Lumbinī,[10] car la partie de cet ouvrage de l'*Abhidhammapiṭaka* où il se trouve est nettement postérieure au début de notre ère. En somme, le *Tipiṭaka* pāli est complètement muet sur la localisation à Lumbinī de la naissance du futur Buddha dans tous ceux de ses textes qui sont antérieurs à notre ère, et les seuls endroits de ce vaste recueil qui nomment Lumbinī sont à la fois plus tardifs, extrêmement rares et fort brefs.

Il en est exactement de même pour les autres *Sūtrapiṭaka* et *Vinayapiṭaka* ou leurs fragments conservés en traduction chinoise. Leur silence est d'autant plus total qu'ils ne possédaient pas, semble-t-il, de cinquième *āgama* correspondant au *Khuddakanikāya* pāli, du moins sous forme organisée. C'est pourquoi nous n'avons rien conservé en version chinoise qui soit parallèle à la *Nidānakathā* ni au *Suttanipāta* des Theravādin, non plus du reste qu'aux parties tardives du *Kathāvatthu* puisque les deux *Abhidharmapiṭaka* complets qui nous ont été transmis en traduction chinoise ne contiennent rien qui y correspondent, même de loin.[11]

Cependant, quelques exceptions méritent d'être signalées ici, car elles renforcent paradoxalement ce silence. Deux d'entre elles sont données par deux chapitres du *Mahāparinirvāṇasūtra*, dont nous sont parvenues six versions complètes, une en pāli, une en sanskrit et quatre en traduction chinoise.[12] Ce texte capital contient, parmi beaucoup d'autres, un sermon dans lequel le Bienheureux recommande à ses disciples d'aller en pèlerinage aux quatre endroits où se sont produits les quatre événements majeurs de sa vie, à commencer par sa naissance.[13] Or, trois des quatre textes parallèles qui citent ce sermon ne fournissent aucune précision permettant de localiser ces quatre lieux de pèlerinage,[14] et cela prouve bien que la version originelle dont ils dérivent tous les quatre était tout aussi muette à ce sujet. Un seul contient de telles précisions, qui ont évidemment été insérées beaucoup plus tard; pour le lieu de la naissance, il y est indiqué «le jardin de Lumbinī (Lan-p'i-ni), dans le pays de Kapilavastu».[15] Cette fois-ci, Lumbinī est bien le nom d'un jardin (*yuen*), c'est-à-dire d'un parc (*udyāna*) et non pas d'un village, et qui est situé dans le pays (*kouo*, sanskrit *janapada*) ou la région de Kapilavastu, donc au voisinage de cette petite ville.

L'autre chapitre du même *Mahāparinirvāṇasūtra* est celui dont les six versions racontent

[8] *Suttanipāta*, III, 11, *Naḷakasutta* (éd. P.T.S., p. 132, stance n° 683).

[9] *Jātaka* (éd. P.T.S.), I, p. 52, 54.

[10] *Kathāvatthu* (éd. P.T.S.), I, 3 (p. 97) et XVIII, 1 (p. 559).

[11] Conservés en traduction chinoise, T. n° 1536 à 1544 pour l'*Abhidharmapiṭaka* des Sarvāstivādin et T. n° 1548 pour le *Śāriputrābhidharma*.

[12] *Mahāparinibbānasutta* pāli, *Dīghanikāya*, *sutta* n° 16, (éd. P.T.S., vol. II, p. 72–168), *Mahāparinirvāṇasūtra* sanskrit (éd. Waldschmidt). Traductions chinoises: T. 1, *sutra* n° 2; T. n° 5, 6 et 7. Voir nos *Recherches sur la biographie du Buddha dans les Sūtrapiṭaka et les Vinayapiṭaka anciens: II, les derniers mois, le Parinirvāṇa et les funérailles* (= *Recherches*).

[13] *Recherches*, II, p. 29–32: textes pāli, sanskrit, T. n° 1 et 7.

[14] Il s'agit des textes pāli, sanskrit et T. n° 1 (Dharmaguptaka).

[15] T. n° 7 (origine inconnue) p. 199c. *Recherches*, II, p. 31.

les événements qui ont immédiatement suivi l'Extinction du Bienheureux.[16] Or, l'un de ce ces six textes parallèles, appartenant à une secte différente de celle qui nous a fourni la précision précédente, cite une stance attribuée à la mère du Buddha et mentionnant «le jardin (*yuen*, sanskrit *udyāna*) de Lumbinī (Leou-p'i) où est né le Buddha».[17] Etant ignorée des cinq autres versions comme de deux autres *sūtra* isolés en version chinoise qui content le même épisode,[18] cette stance et l'indication qu'elle donne ainsi sont donc des additions tardives.

Enfin, le *Saṃyuktāgama* en traduction chinoise signale «le bois (*lin*, sanskrit *vana*) de Lumbinī (Loung-p'in), qui est le lieu de naissance du Tathāgata».[19] Or, ce bref passage est contenu dans une très longue version partielle du *Divyāvadāna*,[20] ouvrage post-canonique bien connu, inséré très tard dans cet *āgama*. Il s'agit plus précisément ici du récit détaillé des pèlerinages accomplis par l'empereur Aśoka aux divers lieux saints du bouddhisme, et non pas seulement aux quatre que recommandait le Buddha dans le *Mahāparinirvāṇasūtra*; c'est un récit qui fait partie de la célèbre légende du grand souverain indien et dont le caractère très tardif est évident.

L'un des principaux ouvrages canoniques conservés en sa langue indienne originelle, le *Mahāvastu*, qui appartient au *Vinayapiṭaka* des Lokottaravādin, mentionne plusieurs fois Lumbinī,[21] mais personne ne doute qu'il ait été fixé par écrit bien après le début de notre ère, à une époque où la légende de la naissance du futur Buddha était déjà très développée, comme aussi l'ensemble de celle du Bienheureux. Dans les divers passages du *Mahāvastu* où figure le nom de Lumbinī, il est question de la naissance de Gautama, très clairement en général et allusivement ailleurs. La plupart d'entre eux associent ce nom de Lumbinī à un bois (*vana*)[22] ou à un parc (*udyāna*),[23] mais ces deux mots ont des sens très voisins dans le vocabulaire bouddhique. Cependant, comme un autre passage fait nettement de *lumbinī* une espèce d'arbre,[24] inconnue par ailleurs, il semble que, dans l'esprit des auteurs de l'ouvrage, Lumbinī n'était sans doute pas le nom propre de l'endroit en question, mais celui, commun, de cette espèce végétale; il s'agirait en somme, non pas du bois nommé Lumbinī, mais du bois des arbres *lumbinī*, comme d'autres sont des bois de manguiers ou de figuiers. Il faudrait alors identifier cet arbre avec celui qui aurait abrité la naissance du Bodhisattva et dont, selon la tradition, la reine Māyā saisit une des branches à ce moment pour accoucher debout.[25] Pourtant, cela ne s'accorde pas avec les données des autres documents que nous avons examinés plus haut et est en outre contredit par le fait que nulle part ailleurs que dans le *Mahāvastu* le mot *lumbinī* ne désigne un arbre. Il est donc tout à fait clair que, suivant la tradition la plus ancienne, attestée notamment par l'inscription aśokéenne, ce nom était bien celui de l'endroit où le Bienheureux était né. Deux autres passages du *Mahāvastu* mentionnent une déesse de Lumbinī,[26] ce qui peut

[16] *Recherches*, II, p. 157–171.

[17] T. nº 1 (Dharmaguptaka), p. 27a. *Recherches*, II, p. 166.

[18] T. nº 99, p. 325b–c; T. nº 100, p. 413c–414a.

[19] T. nº 99, p. 166b.

[20] T. nº 99, p. 161b–170c.

[21] *Mahāvastu* (éd. Senart), t. I, p. 99 et 149; t. II, p. 18 et 145; t. III, p. 112.

[22] *Mahāvastu* (éd. Senart), t. I, p. 99; t. III, p. 112.

[23] *Mahāvastu* (éd. Senart), t. I, p. 148; t. II, p. 18 et 145.

[24] *Mahāvastu* (éd. Senart), I, p. 99.

[25] *Mahāvastu* (éd. Senart), I, p. 99; *Nidānakathā*, *Jātaka* (éd. P.T.S.), I, p. 49–50; *Divyāvadāna* (éd. Cowell et Neil), p. 389; *Lalitavistara* (éd. Lefmann), p. 78–79.

[26] *Mahāvastu* (éd. Senart), déesse: II, p. 145.

aussi bien se comprendre si ce nom était celui d'une espèce d'arbre que celui d'un lieu. En résumé, cet ouvrage tardif, en utilisant et en réinterprétant une légende déjà bien connue et développée à l'époque de sa rédaction, ne peut rien nous apprendre sur l'origine de la localisation de celle-ci.

Revenons maintenant en arrière pour examiner des textes canoniques rédigés bien avant le *Mahāvastu* et dont le silence touchant Lumbinī ne manque pas de surprendre. Il y a d'abord ce sermon sur les quatre grands pèlerinages cité par quatre des six versions du *Mahāparinirvāṇasūtra* et dont une seule, nous l'avons vu, précise les noms de ces lieux saints en donnant celui de Lumbinī pour indiquer l'endroit de la naissance du Bienheureux. Comme ce silence s'applique aussi aux trois autres buts de pèlerinage, on peut penser que tous les quatre étaient suffisamment connus des dévots bouddhistes pour qu'il fût inutile de les nommer. Il est toutefois surprenant que ce long et célèbre *sūtra* se soit abstenu ici de fournir des précisions sur ces quatre endroits où il recommandait vivement aux fidèles de se rendre pour y vénérer la mémoire de leur Maître, alors qu'il précise toujours si bien la localisation des autres événements qu'il raconte, comme le font du reste si généralement tous les *sūtra* et tous les récits contenus dans les *Vinayapiṭaka*. Les indications ajoutées par l'une des quatre versions prouvent que ce silence a paru anormal à ses auteurs, et certainement aussi à d'autres bouddhistes, et les a déterminés à réparer cet étrange oubli en insérant ces précisions, longtemps après la formation de la version primitive de ce texte.

L'*Apadānasutta* pāli[27] et les trois *sūtra* parallèles conservés dans leur version chinoise[28] présentent une lacune analogue en nommant les père et mère du Bodhisattva et le pays où ils vivaient, lequel est nommé Kapilavastu dans ces quatre textes. Selon ceux-ci, ce nom désigne le pays ou la ville que gouvernait le père du Bienheureux, mais il s'agit bien de Kapilavastu et non pas de Lumbinī. Notons en passant que, si ce dernier nom est donc extrêmement rare dans les anciens recueils canoniques, de quelque provenance qu'ils soient, celui de Kapilavastu y est au contraire fréquent,[29] nombre d'événements de la vie du Buddha étant localisés en cette ville par la tradition, comme nous l'avons abondamment constaté ces dernières années en étudiant les textes qui les content.[30] Pour les auteurs de l'*Apadānasutta* et des trois *sūtra* parallèles, il est bien clair que Kapilavastu avait beaucoup plus d'importance que Lumbinī, à supposer même que ceux de la version originelle dont dérivent ces quatre textes aient connu ce dernier nom. N'y a-t-il pas là un indice, un vestige d'une époque lointaine, antérieure au règne d'Aśoka, où Lumbinī était encore ignoré des fidèles bouddhistes et où l'on pensait que le Bienheureux était né à Kapilavastu? Comme le futur Buddha avait passé toute sa jeunesse dans cette ville où habitaient ses parents, il était tout à fait logique de croire qu'il y était né. En tout cas, ces quatre textes paraissent bien prouver qu'à l'époque où fut composée la version primitive dont ils sont issus, le pèlerinage à Lumbinī, défini comme étant l'endroit de la naissance du Bienheureux, n'était pas encore un élément important du culte bouddhique et que, si les dévots allaient au pays des Śākya, c'était surtout pour visiter Kapilavastu et y voir les témoins de la jeunesse du Buddha et des séjours qu'il y fit plus tard.

[27] *Mahāpadānasutta, Dīghanikāya*, sutta n° 14, (éd. P.T.S.), vol. II, p. 1–54.

[28] T. n° 1, p. 1b–10c; T. n° 2; T. n° 4.

[29] Voir notamment l'article sur Kapilavatthu dans G. P. MALALASEKERA, *Dictionary of Pali Proper Names*, vol. I, p. 516–520.

[30] *Annuaire du Collège de France*, année 1982–1983, p. 575–581; année 1983–1984, p. 632–639; année 1984–1985, p. 653–657.

Plus importants encore sont les arguments que nous pouvons tirer du silence des deux petites biographies partielles du Bienheureux contenues dans les *Vinayapiṭaka* des Mahīśāsaka[31] et des Dharmaguptaka,[32] et qui content des épisodes de la jeunesse du futur Buddha appartenant déjà à un stade avancé du développement de sa légende. La composition et le détail de ces deux biographies partielles sont très différents et prouvent qu'il s'agit bien ici de deux documents distincts, indépendants quoique ayant évidemment puisé leurs éléments à une tradition commune, selon toute apparence en cours de formation et sur laquelle ils ont largement brodé. La biographie contée par les Mahīśāsaka donne d'abord une généalogie du Bienheureux, puis les récits des Quatre Rencontres du Bodhisattva, du Grand Départ et de la première rencontre avec le roi Bimbisāra, ainsi que deux très brèves allusions aux prédictions faites à la naissance par des devins anonymes. Le texte des Dharmaguptaka contient d'abord une très longue généalogie du Buddha, puis raconte en détail l'épisode des devins, un prélude à la rencontre avec le roi Bimbisāra, les préoccupations spirituelles du jeune Bodhisattva, qui remplacent ici les Quatre fameuses Rencontres, puis il narre très brièvement le Grand Départ et très longuement au contraire la première entrevue avec le roi Bimbisāra. Or, ni dans l'un ni dans l'autre de ces deux textes ne figure le nom de Lumbinī (ni non plus, du reste, celui de Kapilavastu), alors que ces deux biographies ne manquent pas de préciser que le Bodhisattva appartenait à la race des Śākya et que ceux-ci vivaient dans le nord de l'Inde, sur les pentes de l'Himālaya. Il est pourtant certain qu'elles furent rédigées, l'une et l'autre, bien après le règne d'Aśoka, puisque le schisme qui donna naissance aux Mahīśāsaka et aux Dharmaguptaka eut lieu plusieurs décennies après ce règne et que la rédaction de ces deux textes si différents est nécessairement postérieure à ce schisme d'un temps assez long. Autrement dit, un siècle au moins doit séparer l'inscription aśokéenne de Rummindeī, alias Lumbinī, de cette double rédaction, comme le confirment les détails des épisodes légendaires qu'ils racontent. Notons aussi que l'une des quatre versions du *Mahāparinirvāṇasūtra* contenant le sermon sur les quatre grands lieux de pèlerinage appartient aux Dharmaguptaka mais n'y nomme pas Lumbinī,[33] alors que cette même version est au contraire seule à citer la stance, prononcée par la mère du Buddha lors du Parinirvāṇa, qui situe la naissance du Bienheureux au jardin de Lumbinī.[34] Cela montre combien les textes canoniques, tels qu'ils nous sont parvenus, sont composés de pièces et de morceaux d'origines et d'époques très diverses.

En somme, si l'on s'en tenait au seul témoignage des textes canoniques anciens, c'est-à-dire des *Sūtrapiṭaka* et *Vinayapiṭaka* conservés en pāli ou en traduction chinoise, dont la fixation par écrit est tout au plus antérieure de très peu au début de notre ère, on serait fortement tenté de croire que la naissance du futur Buddha n'a pas été localisée à Lumbinī avant le Ier siècle après Jésus-Christ. Or, l'inscription aśokéenne de Rummindeī, datée en toute certitude de 248 avant notre ère, atteste au contraire et indubitablement que cette localisation était déjà bien connue à cette époque et qu'elle remonte donc pour le moins à la première moitié du IIIe siècle avant Jésus-Christ.

Cependant, ni cette inscription d'Aśoka, ni aucun des très rares passages des textes canoniques anciens qui font naître le Bienheureux à Lumbinī ne mettent cet événement en relation avec des éléments légendaires, prodigieux quelconques.[35] Il semble alors que nous

[31] T. n° 1421, p. 101a–102b.

[32] T. n° 1428, p. 779a–780b.

[33] T. n° 1, p. 25c–26a.

[34] T. n° 1, p. 27a.

[35] J. BLOCH, *Op. cit.*, p. 157; *Mahāparinirvāṇasūtra*: T. n° 1, p. 27a; T. n° 7, p. 199c.

ayons deux traditions originellement indépendantes, l'une situant la naissance à Lumbinī, dans le pays des Śākya et non loin de Kapilavastu, et l'autre contant la naissance merveilleuse du futur Buddha, ces deux traditions devant évidemment se combiner étroitement plus tard. On sait par ailleurs que la légende de la naissance de Gautama, comme celle de l'ensemble de sa jeunesse, s'est largement inspirée de celle du lointain prédécesseur de Śākyamuni, Vipaśyin, telle que la content l'*Apadānasutta* pāli et les *sūtra* parallèles en traduction chinoise,[36] et qu'un certain temps s'est écoulé entre la rédaction de ces textes et l'attribution au Buddha historique des épisodes légendaires semblables ou analogues. La localisation de la naissance de Gautama à Lumbinī est donc nettement antérieure à cette attribution.

La question se pose donc de deviner pourquoi la tradition a placé en cet endroit, dès la première moitié du IIIe siècle avant notre ère au plus tard, la naissance du Bodhisattva.

La réponse la plus simple est évidemment que le Bienheureux était réellement né à Lumbinī et que le souvenir exact de ce fait avait été fidèlement conservé parmi les bouddhistes jusqu'à l'époque d'Asóka. Pourtant, si l'on y réfléchit, cette réponse est étrange pour deux raisons. D'abord, on comprend mal pourquoi la mère du futur Buddha serait allée accoucher dans ce coin perdu, situé à une quinzaine de kilomètres de la petite ville où elle habitait, Kapilavastu, au lieu de le faire dans celle-ci comme le recommandaient à la fois la coutume et plus encore la simple prudence. Certes, la tradition expliquera plus tard, bien après le début de notre ère, que cette jeune femme se rendait chez ses parents, à Devadaha, quand elle mit son fils au monde par hasard, lors d'une brève halte à Lumbinī.[37] Il est pourtant clair qu'il s'agit là d'une explication imaginée justement pour répondre à la question que nous nous posons, et que les bouddhistes se posèrent certainement eux-mêmes jadis. Le caractère vraisemblable à première vue de cette bonne raison est loin de nous satisfaire quand nous pensons à l'inconfort, aux risques et aux dangers de toutes sortes auxquels s'exposait la future mère sur le point d'accoucher en accomplissant ce voyage sur une piste traversant la forêt marécageuse du Teraï. Si les choses s'étaient vraiment passées ainsi, il aurait fallu des raisons beaucoup plus sérieuses que le seul désir d'aller rendre visite à ses parents pour déterminer cette jeune femme à courir de tels risques dans la situation où elle se trouvait. Dans ce cas, on ne peut manquer d'être surpris que la tradition ait complètement oublié quels événements assurément graves auraient contraint la future mère du Buddha à agir de cette sorte pour en fuir le danger pressant.

D'autre part, comme le prouvent le silence des sources bouddhiques les plus anciennes et celui de toutes les sources extra-bouddhiques, rien ne semble avoir destiné Lumbinī, qu'il fût un village, un bois ou un parc, à servir de théâtre à cette naissance. Comme il n'y avait apparemment rien là qui aurait pu justifier ce voyage risqué de la jeune femme, lequel n'est d'ailleurs pas donné par la tradition comme ayant pour but Lumbinī, celui-ci n'étant qu'une étape de hasard, on peut donc croire que cet endroit était fort quelconque, qu'on y trouvait seulement un petit village (*grāma*) avec quelques bouquets d'arbres comme il y en avait près de toute agglomération indienne et que l'on pouvait nommer bois (*vana*) ou parc (*udyāna*), en somme une sorte de hameau semblable à tous ceux qui existaient sur le territoire des Śākya et des peuples voisins.

[36] *Mahāpadānasutta*, *Dīghanikāya* (éd. P.T.S.), II, p. 1–54; T. n° 1, p. 1b–10c; T. n° 2; T. n° 3.

[37] *Nidānakathā*, *Jātaka* (éd. P.T.S.), I, p. 52. Mais, dans le *Mahāvastu*, c'est Lumbinī et non pas Devadaha qui était le but du voyage, si bien même que le roi Śuddhodana aurait fait préparer le parc de Lumbinī spécialement pour cet événement; cf (éd. Senart), I, p. 99, 148–149; II, p. 18.

Si Lumbinī était un endroit aussi peu important, pourquoi et comment les premières générations de bouddhistes auraient-elles donc gardé le souvenir exact de ce lieu où le Bienheureux serait né par pur hasard, alors qu'elles auraient oublié les vraies raisons du voyage qui aurait conduit sa mère à y accoucher? Normalement, un tel souvenir se serait effacé très vite, même au sein de la famille du Buddha, car il n'avait aucun intérêt et, après le Parinirvāṇa, plus personne n'aurait plus survécu pour le rappeler aux fidèles. Ceux des premières générations devaient donc croire que leur Maître était né à Kapilavastu, là où habitaient ses parents et où il avait passé toute sa jeunesse. La preuve qu'ils n'attachaient guère d'importance à l'endroit précis de cette naissance, c'est le silence total des textes canoniques anciens, comme nous l'avons vu plus haut.

Pourtant, c'est bien à Lumbinī que la tradition localisera cet événement et c'était déjà chose faite sous le règne d'Aśoka, comme le prouve l'inscription qu'il y a laissée. Si donc le Bienheureux n'est pas né à Lumbinī mais à Kapilavastu, comme c'est hautement probable, pourquoi la tradition a-t-elle choisi cet humble village que rien ne paraît avoir désigné pour cela?

Le sermon sur les quatre grands lieux de pèlerinage, que contient le *Mahāparinirvāṇasūtra*, doit être à l'origine de ce choix ou du moins il reflète une étape importante de la dévotion au Buddha qui conduisit à localiser ces quatre endroits. Cette étape est certainement postérieure de plusieurs décennies au Parinirvāṇa car il fallut pour l'atteindre que le souvenir du Buddha en tant qu'homme se fût peu à peu effacé dans l'esprit de ses fidèles pour y laisser la place à l'image d'un être extraordinaire et en tout cas surhumain. Ce sermon témoigne en effet du besoin ressenti par ces dévots de se rapprocher du Maître merveilleux dont ils déploraient l'absence, l'Extinction définitive. Or, l'un des meilleurs moyens d'apaiser ce légitime désir était d'aller aux endroits où il avait vécu, en particulier là où s'étaient déroulés les principaux événements de sa vie, ou du moins ceux que l'on regardait comme tels. C'est là un phénomène universel, que l'on retrouve dans toutes les religions et même ailleurs.

Pour accomplir ces pèlerinages, il fallait évidemment que les dévots sussent avec précision où ils devaient se rendre, où étaient situés ces lieux saints, presque toujours fort éloignés des endroits où ils habitaient. Si le sermon qui recommande ces pieux voyages ne donne aucune indication de cette sorte dans trois des quatre versions qui nous en ont été transmises, on peut penser que les fidèles auxquels il s'adressait pouvaient aisément obtenir ces renseignements indispensables auprès de personnes mieux informées.

Il reste à savoir d'où celles-ci tiraient elles-mêmes ces précieuses indications, autrement dit comment on avait, à l'origine, localisé ces quatre événements majeurs de la vie du Buddha. L'endroit du Parinirvāṇa était certainement connu par le souvenir qu'en avait conservé la Communauté, dont plusieurs membres éminents avaient assisté à la mort du Bienheureux, tout près de la bourgade de Kuśinagara, et avaient donc dû transmettre cette information capitale aux autres moines. Il en allait sans doute de même du lieu du premier sermon, au Mṛgadāya du Ṛṣipatana, dans la banlieue nord de Bénarès, car les cinq ascètes auxquels il avait été adressé, devenus en conséquence les cinq doyens du Saṃgha, avaient dû le faire connaître aux autres membres de celui-ci, ne fût-ce que pour justifier le rang qu'ils occupaient en son sein. Le témoignage direct de certains moines vénérables a suffi pour fixer la localisation de ces deux événements.

Le cas est différent pour l'Eveil, car le Bienheureux était tout seul quand il se produisit, comme l'attestent tous les récits qui le racontent, et c'est donc lui seul qui a pu en faire

connaître l'endroit à ses disciples. Dans un article antérieur, nous avons posé le problème de sa localisation et avons essayé de le résoudre.[38] Nous n'y reviendrons donc pas ici.

Quant au lieu de la naissance du Bienheureux, son cas est encore différent, car il semblait logique de l'identifier sans la moindre hésitation avec Kapilavastu, ou, si l'on voulait être plus précis, avec une maison de cette petite ville où le futur Buddha avait passé sa jeunesse. Il était en effet parfaitement normal que la mère de cet enfant ait accouché dans sa propre demeure, indubitablement située à Kapilavastu. On peut donc penser que telle fut la première idée qui vînt à l'esprit des dévots quand ils recherchèrent le lieu de la naissance de leur Maître et l'on peut imaginer qu'ils y trouvèrent effectivement une maison répondant à leur désir;[39] sans doute même n'eurent-ils pour cela que l'embarras du choix.

Cependant, la tradition n'a gardé aucun souvenir de la localisation à Kapilavastu de cet événement capital, alors que, dès le règne d'Aśoka, comme le prouve l'inscription de Rummindeī, elle avait identifié ce lieu avec le village de Lumbinī, situé à une quinzaine de kilomètres à l'est-nord-est de la ville des Śākya, dont les vestiges ont été récemment retrouvés par un archéologue indien, M. K. M. Srivastava.[40] Ainsi donc, dès le milieu du IIIe siècle avant notre ère, cet endroit avait été déterminé avec une extrême précision en ce village, puisque le pieux souverain y avait fait dresser un pilier, sur lequel était du reste gravée l'inscription, et l'avait délimité en l'entourant d'un mur de pierre formant certainement un enclos carré de quelques mètres de côté,[41] comme on en trouve encore partout dans l'Inde sur les lieux sacrés. Qu'y avait-il à l'intérieur de ce petit enclos? L'inscription ne le dit pas, ni la tradition postérieure non plus, mais elles fournissent des indices clairs qui permettent d'émettre une hypothèse assez convaincante. Le pilier devait être dressé à l'extérieur, quoique tout près, de ce mur, car les colonnes aśokéennes sont toujours situées ainsi par rapport aux endroits consacrés qu'elles signalent. Puisque celui-ci était la place exacte où, croyait-on, le Bienheureux était né, ce mur aurait donc dû entourer la maison où sa mère avait accouché, peut-être même un simple abri de fortune étant donné les circonstances de l'événement fortuit, ou les vestiges de cette demeure, mais ni l'inscription d'Aśoka ni la tradition exprimée par les textes postérieurs à notre ère ne font la moindre allusion à une telle construction. Celle-ci aurait pu être aussi un petit temple consacré à quelque divinité locale et que les bouddhistes auraient identifié avec la maison dans laquelle était né le futur Buddha, mais il semble bien que de tels édicules religieux n'existaient pas encore à l'époque d'Aśoka, surtout dans des campagnes reculées comme celle où se trouvait Lumbinī. De plus, ces temples minuscules ne sont que très rarement entourés d'un mur, même à notre époque, et d'ailleurs les anciens récits de la naissance sont entièrement muets sur l'existence à Lumbinī

[38] André BAREAU, Le Buddha et Uruvilvā, *Indianisme et Bouddhisme, Mélanges offerts à Mgr Etienne Lamotte*, Publications de l'Institut Orientaliste de Louvain, n° 23, Louvain-la-Neuve, 1980, p. 1–18.

[39] Effectivement, dans les premiers siècles de notre ère, on montrait aux pèlerins, à Kapilavastu, l'emplacement du palais du roi Śuddhodana, père du Bienheureux, et de la chambre de sa mère la reine Māyā, ainsi que les sanctuaires élevés à ces endroits, dont l'un contenait une représentation figurée, sans doute un bas-relief, de la descente du Bodhisattva dans le sein de sa mère, monté sur un éléphant blanc précise Fa-hien. Témoignage de Fa-hien: T. 2085, p. 861b; trad. Samuel Beal, *The Travels of Fah Hian and Sung Yun*, p. 85; trad. Herbert A. Giles, *Record of the Buddhistic Kingdoms*, p. 49. Témoignage de Hiuan-tsang: T. 2087, p. 901a; Trad. Thomas Watters, *On Yuan Chwang's Travels in India*, II, p. 2.

[40] K. M. SRIVASTAVA, *Discovery of Kapilavastu*, New Delhi, 1986.

[41] J. BLOCH, *Op. cit.*, p. 157: pilier de pierre (*silātthabhe*) et muraille de pierre (*silāvigaḍabhī*); pour ce dernier mot, voir la note 3 ajoutée par Bloch.

d'un tel monument. Mieux encore, ni Fa-hien[42] ni Hiuan-tsang,[43] qui décrivent en détail, le second surtout, cet endroit qu'ils ont visité, ne signalent la présence ni d'une maison ni d'un édicule religieux de ce genre ni leurs vestiges. Par conséquent, on peut être certain que, jusqu'au milieu du Ve siècle de notre ère, il n'y avait à Lumbinī aucune construction de ces deux sortes, à côté des *stūpa*, des arbres et des bassins que mentionne Hiuan-tsang avec tant de précision.

Or, comme nous l'avons vu plus haut, les très rares *sūtra* antiques nommant Lumbinī, puis le *Mahāvastu*, suivis par tous les textes postérieurs, s'accordent pour faire de cet endroit, non pas un village comme le fait l'inscription d'Aśoka, mais un bois (*vana*) ou un parc (*udyāna*), et c'est bien aussi comme tel que Fa-hien et Hiuan-tsang désignent Lumbinī sans faire la moindre allusion à l'existence d'un village, si petit soit-il. Dès les premiers siècles de notre ère, la tradition concentra même l'attention des fidèles pèlerins sur un arbre particulier de cet endroit, celui dont la mère du Bodhisattva avait saisi une branche pour accoucher debout, selon la légende. Quoique les textes tardifs soient en désaccord sur l'espèce à laquelle appartenait cet arbre, mystérieux *lumba* ou *lumbinī* du *Mahāvastu*,[44] *pippala* du *Lalitavistara*,[45] *sāla* de la *Nidānakathā*,[46] *aśoka* vu et signalé par Fa-hien et Hiuan-tsang, il s'agit toujours d'un arbre d'une espèce sacrée aux yeux des Indiens et particulièrement à ceux des bouddhistes, comme on pouvait s'y attendre. On peut donc penser que le mur de pierre construit sur l'ordre d'Aśoka entourait un arbre ou un bouquet d'arbres, autrement dit un *caitya* au sens originel de ce mot, c'est-à-dire un endroit censé habité par une ou plusieurs divinités arboricoles, Yakṣa, Yakṣiṇī ou génies analogues. De tels enclos ont toujours existé partout dans l'Inde, comme le prouvent de très nombreux documents archéologiques, vestiges, bas-reliefs et autres, et comme on peut en voir encore aujourd'hui très souvent.

Les dévots bouddhistes identifièrent donc, semble-t-il bien, le bosquet sacré de Lumbinī avec le lieu de naissance du Bienheureux. Ce *caitya* était sans doute regardé comme habité par une divinité locale féminine, comme le laisse fort à penser l'étrange similitude entre les représentations classiques de la mère du futur Buddha lors de son accouchement et celles des Yakṣiṇī de Sāñchī et d'ailleurs: la première comme les secondes sont figurées sous l'aspect de gracieuses jeunes femmes debout dont l'un des bras est levé au-dessus de leur tête pour saisir la branche d'un arbre. Certes, la tradition, s'appuyant sur les récits merveilleux de l'événement, donne la raison de cette attitude prêtée à la mère du Bodhisattva, mais, outre le fait qu'il s'agit ici d'une pure légende, aucune femme n'accouchant par le flanc droit ni dans cette position, on ne peut manquer d'être frappé par cette similitude.

C'est du reste pourquoi, dans un travail antérieur, nous avions proposé de voir, à l'origine de la localisation de la naissance du Bienheureux à Lumbinī, la présence en cet endroit, dès avant le règne d'Aśoka, d'une statue grossière figurant une Yakṣiṇī dans cette attitude et portant son enfant sur la hanche, à la mode indienne[47] et telle aussi que l'évoquent certains

[42] Fa-hien: T. 2085, p. 861b; trad. Samuel Beal, *The Travels of Fah Hian and Sung Yun*, p. 51–52; trad. Herbert A. Giles, *Record of the Buddhistic Kingdoms*, p. 87–88.

[43] Hiuan-tsang: T. 2087, p. 902a–b; trad. Thomas Watters, *On Yuan Chwang's Travels in India*, II, p. 14–19.

[44] *Mahāvastu* (éd. Senart), I, p. 99; mais, II, p. 18, il s'agit d'un *sāla*, et, à la page suivante, d'un *plakṣa* (!).

[45] *Lalitavistara* (éd. Lefmann), p. 79.

[46] *Nidānakathā, Jātaka* (éd. P.T.S.), I, p. 52.

[47] André BAREAU, La jeunesse du Buddha dans les Sūtrapiṭaka et les Vinayapiṭaka anciens, *B.E.F.E.O.*, t. LXI, Paris, 1974, p. 205 sq.

sūtra anciens.[48] Nous avions péché là par excès de précision, pour deux raisons. D'abord, il est fort improbable qu'on ait sculpté une telle statuette, en bois ou en pierre, représentant une Yakṣiṇī à cette lointaine époque et dans ce coin perdu du Teraï. Ensuite, en ce temps-là et pour trois siècles encore, le Buddha n'était jamais figuré sous forme humaine mais seulement par un symbole. A supposer donc qu'une telle image ait été trouvée à Lumbinī, la Yakṣiṇī en question ne portait donc pas d'enfant sur son flanc; mais, dans ce cas, la ressemblance avec ses futures consœurs de Sāñchī était encore plus grande et même totale, ce qui aurait singulièrement accru les chances d'une identification de cette divinité avec la mère du Bienheureux.

Si la localisation de la naissance de ce dernier à Lumbinī ne peut donc guère avoir pour origine une réinterprétation bouddhiste de la statuette de culte d'une divinité féminine vénérée en ce lieu, elle peut quand même s'expliquer, sans l'intermédiaire de cet élément matériel, par l'identification de cette divinité arboricole avec la mère du futur Buddha. En effet, le culte des arbres est généralement associé en Inde avec celui de la fécondité.[49] En outre, la mythologie indienne, y compris celle du bouddhisme,[50] connaît depuis bien longtemps des déesses donneuses d'enfants, exauçant les prières des femmes craignant la stérilité, déesses qui sont par conséquent directement associées avec une heureuse parturition. On peut donc supposer que l'une d'entre elles était vénérée dans le bosquet sacré de Lumbinī parce qu'on lui prêtait le pouvoir de vaincre la stérilité féminine et de faciliter l'accouchement. Sans doute n'en fallut-il pas plus, étant donné la relative proximité de Lumbinī par rapport à Kapilavastu, pour que des dévots bouddhistes recherchant l'endroit précis de la naissance de leur Maître aient cru bon de le fixer ici. La venue au monde, la «descente» ici-bas d'un homme aussi extraordinaire que le Bienheureux l'était à leurs yeux avait dû être aidée d'une façon quelconque par cette divinité spécialisée habitant au voisinage de Kapilavastu où résidaient les parents du futur Buddha. De là à penser que la future mère était venue au bosquet de Lumbinī pour y accomplir les rites nécessaires au bon déroulement de cet événement, il n'y avait qu'un pas à franchir pour l'imagination toujours fertile de dévots indiens.

La liaison spatiale étant ainsi établie entre cette femme et la divinité en question, la venue de la première à Lumbinī étant dès lors admise, il était alors aisé pour les fidèles bouddhistes de supposer, puis bientôt de croire, que la naissance du Bodhisattva avait eu lieu dans ce bosquet, où la Yakṣiṇī pouvait évidemment, par sa présence, utiliser au mieux son pouvoir divin pour faire en sorte que la «descente» du Bienheureux s'effectuât dans les meilleures conditions possibles, les seules qui convinssent à un être aussi merveilleux. En quelque sorte, de déduction en déduction, les dévots bouddhistes avaient fait du *caitya* sylvestre de Lumbinī une sorte de clinique d'accouchement réservée à la mère de leur vénéré Maître. Dans l'un de ses passages, le *Mahāvastu* a conservé le souvenir de cette divinité féminine habitant ce bosquet,[51] mais le souvenir en est déjà très pâli par le temps et par l'évolution de la légende.

[48] *Piyaṅkarasutta, Saṃyuttanikāya*, X, 6, (éd. P.T.S.) I, p. 209; mais les deux textes parallèles en traduction chinoise ne précisent pas ce détail: T. 99, p. 362c; T. n° 100, p. 480c. *Punabbasusutta, Saṃyuttanikāya*, X, 7 (éd. P.T.S.), I, p. 210; mais les deux textes parallèles en traduction chinoise ne précisent pas ce détail: T. n° 99, p. 362c; T. n° 100, p. 481a.

[49] Odette VIENNOT, *Le culte de l'arbre dans l'Inde ancienne*, Annales du musée Guimet, Bibliothèque d'études, t. LIX, Paris, 1954, p. 64.

[50] C'est notamment le cas de la fameuse Hāritā ou Hāritī, une Yakṣiṇī mère de cinq cents enfants, qui d'ogresse dévoreuse d'enfants est devenue une protectrice des bébés et de leurs mères après sa conversion au bouddhisme.

[51] *Mahāvastu* (éd. Senart), II, p. 145.

Celle-ci allait en effet repousser assez vite cette Yakṣiṇī, petit génie local, loin derrière les dieux de toutes sortes et bien plus prestigieux qu'elle qui viendraient aider, eux aussi, la mère et l'enfant dans de telles circonstances en manifestant par divers prodiges leur vénération envers le Bienheureux.[52] Dans les premiers siècles de notre ère, cette divinité si complaisante avait disparu de Lumbinī aux yeux des fidèles venus en pèlerinage, comme si son image avait été éclipsée par l'éclat de ces grands dieux. Au contraire, la mère du Bodhisattva, dont le prestige avait considérablement grandi, y était vénérée par eux en ce même bosquet, où elle avait pratiquement remplacé la Yakṣiṇī primitive, comme le prouvent les images sculptées de cette femme que l'on y plaça par la suite et que l'on y voit encore de nos jours.

La légende de la jeunesse du Buddha, empruntée à celle de son mythique et lointain prédécesseur Vipaśyin, voulait que sa mère fût décédée sept jours seulement après la naissance de son fils, et l'on s'accorda naturellement bientôt pour croire qu'elle était renée sous une forme divine. La mort et la divinisation de cette femme étant ainsi étroitement liées à cette naissance dans l'espace comme elles l'étaient dans le temps, ce fait a dû faciliter encore davantage le remplacement de la Yakṣiṇī par la mère du Bienheureux comme divinité habitant le bois de Lumbinī. Pendant un temps assez long, deux ou trois siècles peut-être, les pèlerins bouddhistes venus à Lumbinī durent rendre hommage à la déesse résidant en ce *caitya* parce qu'ils voyaient en elle une réincarnation de la mère du Buddha. On peut même se demander si Māyā, le nom attribué à cette femme par la légende, nom qui paraît étrange pour une femme mais non pour une divinité, n'était pas à l'origine celui de la Yakṣiṇī de Lumbinī. Par un glissement facile à comprendre, ce nom aurait été donné ensuite à la mère du Bienheureux dans son existence humaine précédente, car celui de cette femme, personnage fort épisodique dans la biographie du Buddha et pour cause, avait dû être oublié assez vite. Vingt ou trente ans après le Parinirvāṇa, c'est-à-dire un siècle après la naissance du Bodhisattva, qui pouvait se souvenir du nom qu'avait porté cette jeune femme, morte cent ans plus tôt?

Au début de notre ère, quand le Bienheureux fut devenu, dans l'esprit de ses dévots, l'être extraordinaire que l'on sait, on promut sa mère au rang, bien supérieur, des dieux Trāyastriṃśa,[53] ce qui la conduisit à aller résider parmi ceux-ci, au sommet du mont Sumeru. On continua cependant à lui rendre hommage à Lumbinī, dans son ancien *caitya*, comme on le fait encore aujourd'hui.

Une fois de plus, nous avons voulu attirer l'attention sur les questions qui viennent à l'esprit quand on réfléchit sur les données de la tradition bouddhique et que des scrupules d'historien retiennent d'accepter comme des documents dignes de foi les textes, même célèbres, qui nous les ont conservées. Il en est notamment ainsi des problèmes posés par la

[52] André BAREAU, La jeunesse du Buddha dans les Sūtrapiṭaka et les Vinayapiṭaka anciens, *B.E.F.E.O.*, t. LXI, Paris, 1974, p. 206–208. *Mahāvastu* (éd. Senart), I, p. 99, 100; II, p. 18, 19, 20. *Nidānakathā, Jātaka* (éd. P.T.S.), I, p. 47–54. Nombreux sont les textes post-canoniques dans lesquels est contée la naissance prodigieuse du Bienheureux, à laquelle assistent des dieux nombreux et variés qui trouvent là l'occasion de manifester leurs dévotion exemplaire envers le futur Buddha. La description de Lumbinī par Hiuan-tsang est un écho de ces traditions, déjà célèbres à l'époque de son voyage: voir T. 2087, p. 902a–b; trad. Th. Watters, II, p. 14–19.

[53] Cela obligea, selon la tradition, le Buddha à monter lui rendre visite en son palais divin pour lui prêcher sa doctrine. Le Bienheureux redescendit à Sāṃkāśya, sur un escalier créé par les dieux, qui l'escortèrent jusqu'au sol, Indra et Brahma se tenant à ses côtés en tenant l'un le parasol et l'autre le chasse-mouches, insignes de la souveraineté. Cette légende fit de Sāṃkāśya un très important but de pèlerinage bouddhiste, que Hiuan-tsang décrit en détail: T. n° 2087, p. 893a–b; trad. Th. Watters, p. 333–334.

localisation des grands événements de la vie du Buddha, dont les récits sont toujours plus ou moins légendaires. Il n'est peut-être pas inutile alors d'en rechercher la solution, sans oublier pour autant que celle-ci demeurera hypothétique en raison de la nature propre aux documents dont dispose l'historien du bouddhisme ancien. Celle que nous venons de proposer pour essayer d'expliquer la localisation à Lumbinī de la naissance du Bienheureux est tout aussi incertaine que les autres, reconnaissons-le, même si elle s'accorde assez bien avec ce que nous savons par ailleurs de la mentalité des dévots bouddhistes d'autrefois.

DEUX CENTS ANS d'INDIANISME*

CRITIQUE DES MÉTHODES ET DES RÉSULTATS.

PAR

JEAN FILLIOZAT

INTRODUCTION

Cette année 1952 est celle du centenaire de la mort d'Eugène Burnouf, la plus haute gloire de l'indianisme français du XIXe siècle. Nous l'avons rappelé en inaugurant cette chaire en mai dernier. Elle aura été depuis une année de deuil pour l'indianisme français d'aujourd'hui. M. Alfred Foucher, notre doyen et notre maître, s'est éteint le 30 octobre dernier. Il a désiré partir sans suspendre, ne fût-ce qu'un moment, les travaux des autres. Nous devons respecter sa volonté formelle, mais sa mort place son œuvre dans l'histoire des études indiennes, histoire dont nous commençons aujourd'hui l'examen et nous ne saurions ouvrir ce cours, consacré précisément à cette histoire, sans le dédier à sa mémoire, comme à celle de son grand devancier Burnouf. Nous ne saurions non plus ne pas associer à leur mémoire à tous deux, celle du maître qui a été l'émule de l'un, l'ami et le compagnon de travail de l'autre, en illustrant cette chaire, notre guru Sylvain Lévi.

C'est en les prenant tous trois pour guides, eux qui ont eu tant de part à la formation de notre science indianiste, que nous allons tenter de retracer comment celle-ci s'est faite et

* Ce texte est celui d'une partie d'un cours que Jean FILLIOZAT a fait au Collège de France de 1952 à 1954 sous ce titre général «Deux cents ans d'indianisme» (voir *Annuaire du Collège de France 1952–1953*, p. 213–215 et *Annuaire* 1953–1954, p. 240–246). Comme le montre le sous-titre, c'est avec l'intention de dégager un enseignement méthodologique qu'il avait fait des recherches très poussées dans l'histoire de l'indianisme et des grands problèmes soulevés par la prise de conscience de la contribution indienne à l'histoire de l'humanité. Il est remarquable que pour une bonne part le présent texte dépasse même cette intention; car cette histoire des indianistes devient en fait un tableau général des réactions de l'Europe à l'Inde et explicite certains fondements psychologiques et culturels des attitudes européennes ou même indiennes. Jean FILLIOZAT devait reprendre ce cours, beaucoup plus tard en 1978 pour clôturer ses conférences au Collège de France. Il avait l'intention d'écrire cette histoire et de la publier. Dès 1952 il en avait rédigé le début. C'est le texte ici présenté. S'il avait pu poursuivre son projet avant sa disparition, il l'aurait non seulement complété, mais aussi peut-être révisé. Nous ne pouvons donc affirmer que ce texte représente dans le détail la forme définitive que son auteur désirait lui donner. Il n'en reste pas moins que sa richesse d'informations et sa valeur d'enseignement fondamental en ce qui regarde la méthodologie, en font un ouvrage novateur et exemplaire et en rendent la publication nécessaire.

d'apprécier les méthodes diverses qui l'ont conduite à ses succès ou qui, parfois, sont responsables de ses lacunes ou de ses échecs.

En commençant un enseignement d'indianisme fondé sur la philologie, c'est-à-dire les documents originaux de l'Inde, documents écrits sur les feuillets des livres et sur la pierre ou le métal des inscriptions, et sans les séparer de l'étude des monuments, témoins de la même civilisation et que M. Foucher précisément nous a si bien appris à connaître, nous nous trouvons devant un champ infiniment vaste. Notre première tâche doit être de faire le point, de nous demander où nous sommes et où nous allons et il nous faut, pour le savoir, regarder aussi en arrière. Il nous faut voir par quels chemins nous avons été conduits où nous sommes, par quelles voies nos devanciers étaient parvenus aux résultats qu'ils nous ont livrés et dont nous avons à partir. Nous devons y gagner de prendre une plus précise conscience des procédés techniques de notre recherche.

Mais d'autres raisons aussi ont imposé le choix de notre sujet. L'histoire et la critique des méthodes de l'orientalisme sont entrées depuis quelques années dans les préoccupations du public lettré. En 1925, l'orientaliste russe Vassili Vladimirovitch Barthold avait écrit une histoire de l'orientalisme en Europe et en Russie; elle a été traduite en français en 1947 par M. Boris Nikitine[1]. En 1948 le XXIe Congrès International des Orientalistes, réuni à Paris, a émis le vœu qu'une vaste histoire de l'orientalisme soit entreprise[2]. En 1950, M. Raymond Schwab a soutenu une thèse sur la Renaissance orientale[3], ouvrage considérable qui a montré l'influence des révélations littéraires de l'Orient sur la littérature et la pensée du XIXe siècle en Europe. En 1951, la Société des Etudes Indochinoises a publié un recueil, *Cinquante ans d'Orientalisme français*[4], dédié à l'Ecole Française d'Extrême-Orient à l'occasion du cinquantenaire de sa création. Cette année même, 1952, le R. P. Henri de Lubac a fait paraître une histoire de la révélation du bouddhisme à l'Europe[5], et, au Brésil, M. Jorge Bertolaso Stella a commémoré le centenaire de la mort d'Eugène Burnouf[6]. Il avait déjà donné en 1945 une histoire de la linguistique[7], en insistant sur ses origines dans les études sanskrites. Encore cette année-ci, M. Luciano Petech vient de publier à Rome un recueil de documents sur les missionnaires italiens au Tibet et au Népal au début du XVIIIe siècle[8].

En dehors de tous ces travaux, becaucoup d'articles ou comptes rendus ont paru, qui attestent l'intérêt actuellement porté non seulement aux civilisations et aux cultures orientales, mais encore à la façon même dont l'Occident a pris conscience de leur existence et commencé à les étudier, ou encore aux raisons qui, inversement, lui en ont parfois fait repousser ou retarder la connaissance.

Cet intérêt est justifié. Depuis longtemps l'Orient classique est entré dans l'horizon de l'Europe. Il n'est pas un écolier qui ne sache au moins en gros ce qu'ont été les pharaons égyptiens, l'Assyrie ou les Perses. D'autre part, les Huns, les Mongols, les peuples de l'Islam surtout, ont été mêlés de trop près à l'histoire européenne pour qu'aucun européen instruit

[1] *La découverte de l'Asie, histoire de l'Orientalisme en Europe et en Russie*, Paris, 1947.

[2] *Actes du XXIe Congrès International des Orientalistes*, Paris, 1949, p. 40.

[3] *La Renaissance Orientale*, Paris, 1950.

[4] *Bulletin de la Société des Etudes Indochinoises*, nouv. série, t. XXVI, n° 4, 4e trimestre 1951, Paris, 1951.

[5] *La rencontre du bouddhisme et de l'Occident*, Paris, 1952.

[6] *Centenario da morte de Eugenio Burnouf, sua obra no campo lingüistics irânico e indiano. Revista Histórica e Geográfica de São Paulo*, vol. XLVIII.

[7] *Historia da Glotologia, Boletim da Sociedade de Estudos Filologicos*, t. I, n° 2, 1945, p. 239–278.

[8] *I Missionari italiani nel Tibet e nel Nepal. I Cappuccini Marchigiani*, t. I, Rome, 1952.

puisse en tout ignorer. Il n'en est pas de même en ce qui concerne l'Inde et l'Extrême-Orient. Chacun possède bien des notions géographiques sur ces pays et sur leurs contacts avec les nations occidentales, mais les idées répandues sur leur histoire et leurs civilisations sont d'une indigence et d'une inexactitude extrêmes. Pourtant ces pays se révèlent aujourd'hui à beaucoup dans des conditions qui font à bon droit s'étonner, en constatant tout à la fois qu'ils sont si importants et qu'on s'en est jusqu'ici communément si peu douté. Ils assurent brusquement dans la politique mondiale un rôle dont naguère on ne les croyait pas volontiers capables. L'Inde, en outre, et les pays bouddhiques, propagent non sans succès en Europe et en Amérique leurs doctrines. Pour les hommes d'Occident, élevés dans la conviction que l'Asie est un monde immobile, figé dans des traditions surannées, ces faits sont bien surprenants. Certains déclarent sommairement qu'il ne s'agit là que de phénomènes d'imitation de l'Europe et ils gardent la conviction que l'Asie, sans l'exemple et l'instigation de cette Europe, demeurerait dans sa nature propre, qui serait l'inertie. Mais d'autres cherchent, se demandant si l'imitation indéniable de l'Europe n'est pas une simple occasion de renaissance pour des énergies propres aux anciennes civilisations de l'Asie, énergies jadis actives, mais qui étaient devenues latentes. Ceux-là tantôt s'inquiètent, tantôt s'enthousiasment. Tous veulent savoir comment l'Asie peut exercer au milieu du monde moderne et par le fait même de sa modernisation, une action si forte. La plupart s'étonnent que rien ne les a préparés à le prévoir et quelques-uns s'indignent, accusent ce qu'ils appellent la «Science officielle» d'avoir caché les traditions de l'Asie ou d'avoir manqué d'en comprendre la valeur. Tout ceci explique la préoccupation actuellement si fréquente d'examiner les circonstances dans lesquelles la connaissance de l'Inde est venue à l'Europe.

Nous n'avons pas à nous occuper de la connaissance vulgaire de l'Inde d'après les voyageurs. D'ailleurs, les auteurs que nous avons cités s'en sont très peu occupés eux-mêmes. C'est la science indianiste, dans sa formation et son développement, qui, tout naturellement, a retenu surtout leur attention. Mais la plupart d'entre eux l'ont étudiée dans ses effets sur l'opinion publique. Nous avons, nous, à l'envisager dans sa structure et à déterminer la validité scientifique de ses méthodes.

Nous avons à le faire non seulement pour la mieux connaître en elle-même, mais encore pour marquer la place qu'elle doit tenir au milieu des sciences humaines. L'Indianisme, en effet, en tant qu'étude de toutes les civilisations et cultures de l'Inde, étude de l'humanité indienne, est une source pour toutes les sciences humaines, qu'elles soient anthropologiques, ethnologiques, linguistiques, sociologiques, historiques, religieuses, philosophiques ou artistiques. Aucune science humaine ne peut être complète ni générale sans qu'y soient intégrées les données du domaine culturel indien, qui se rapportent à un cinquième de l'humanité pendant quatre millénaires, depuis la civilisation de l'Indus jusqu'à nos jours et alors que ce domaine culturel a étendu son influence depuis l'Iran jusqu'au Pacifique, sans compter les échanges qu'il a faits avec l'Iran, la Mésopotamie et la Méditerranée orientale.

En suivant pas à pas la création et le développement de l'indianisme, nous ne nous arrêterons pas à tous les détails infiniment nombreux bien entendu, mais nous nous arrêterons en revanche à des exemples typiques des méthodes et des résultats depuis le début des études scientifiques sur l'Inde.

Nous faisons remonter ce début à deux siècles d'ici. D'après les idées habituellement reçues, cette date peut paraître trop haute. On admet en général que la création de l'indianisme commence avec la fondation de l'Asiatic Society of Bengal à Calcutta en 1784. Et il est bien

vrai que ce fut là le point de départ de l'essor définitif. Ce sont les membres de la Société Asiatique du Bengale qui ont, les premiers, publié des traductions directement exécutées sur le sanskrit et bientôt des textes et des inscriptions. La traduction anglaise de la *Bhagavadgītā* par Charles Wilkins date de 1785, celle de Çakuntalā par William Jones de 1789.

L'avis de l'éditeur des *Recherches asiatiques*[9], traduction française des deux premiers volumes des *Asiatick Researches* de Calcutta, montre d'ailleurs bien qu'à l'apparition de cette publication, on a eu le sentiment d'entrer par elle dans une voie scientifique non encore accessible et que les travaux jusqu'alors accomplis sur l'Inde appartenaient à une période désormais révolue.

«Il est impossible, écrivait-il, de parcourir ces Mémoires sans reconnaître que jusqu'ici l'on n'avait eu généralement sur l'Inde que des notions fausses ou imparfaites. Ce qu'on trouve sur cette contrée dans ces grands recueils qui honorent la France, et qui sont de vrais monuments nationaux, les Mémoires de notre utile et laborieuse Académie des inscriptions, les *Mémoires concernant l'histoire, les sciences et les arts des Chinois, etc.*..., tout cela, il faut en convenir, est bien loin de la collection de Calcutta. Des hommes familiarisés avec les usages, les opinions et les préjugés des naturels, par un long séjour dans le pays et par une grande connaissance de la langue ou plutôt des langues qu'on y parle, ont, pour s'instruire, des moyens qui manquaient à ceux qui les ont précédés; et quand ces moyens sont encore fortifiés de ceux que donnent la puissance et la richesse, de ceux qu'on ne tient que du temps, on peut croire que ces hommes ont vu plus, ont vu mieux que les autres.»

Cette opinion de l'éditeur fait toujours autorité. Pourtant, nous n'hésitons pas à l'abandonner, non pas en ce qu'elle contient de justes louanges à l'adresse des hommes dont il publiait les travaux, mais parce que plusieurs de ceux qui les avaient précédés dans l'étude de l'Inde, avaient été placés dans des conditions aussi favorables qu'eux, sauf sans doute en ce qui concerne la puissance et la richesse, et avaient déjà publié des résultats fondamentaux, lesquels avaient été précisément de nature à encourager la création d'une société pour les développer. Ces devanciers des savants de Calcutta ne peuvent être tous réduits au simple rôle de Précurseurs.

Le P. Pons à Chandernagor n'a pas moins connu l'Inde que Carey et Wilkins à Calcutta. Tous trois (comme d'autres encore ailleurs) ont rédigé des grammaires sanskrites. Pons a envoyé la sienne en manuscrit à la Bibliothèque du Roy à Paris en 1738[10]. Il est vrai qu'elle est restée inédite, tandis que celle de Carey paraissait à Calcutta en 1806 et celle de Wilkins à Londres en 1808. Mais elle n'a pas moins contribué à répandre la connaissance du sanskrit en Europe, car les premiers sanskritistes européens, ayant travaillé sans le secours des savants indiens, Chézy et Wilhelm Schlegel y ont cherché leur initiation avant de recourir aux travaux de Carey et de Wilkins.

De plus, Pons avait traduit en latin le principal dictionnaire indien du sanskrit et l'avait envoyé à Paris en même temps que sa grammaire et il a donné, en 1740, une première description exacte de la littérature et de la philosophie indiennes, publiée dans les *Lettres Edifiantes* en 1781. Enfin, dès 1732, il avait recueilli et catalogué 168 ouvrages sanskrits pour la Bibliothèque du Roy à Paris. Son catalogue a été publié en latin dans le *Catalogus manuscriptorum Bibliothecae Regiae, Codices orientales*, de 1739.

[9] *Recherches asiatiques, ou Mémoires de la Société établie* au Bengale ..., traduits de l'Anglais par A. Labaume Paris, 1805.

[10] J. FILLIOZAT, *Une grammaire sanscrite du XVIIIe siècle et les débuts de l'indianisme en France*, Journal Asiatique 1937, p. 275–284.

D'un autre côté encore, dès le début du XVIIIe siècle les travaux du P. Beschi sur la langue tamoule, travaux qui sont encore en usage aujourd'hui dans des éditions multiples, étaient rédigés, circulaient dans l'Inde et étaient, eux aussi, parvenus à Paris, à la Bibliothèque royale. Ce sont bien les travaux de ce genre qui ont été à la base de la tradition continue des étapes philologiques indiennes en Europe. La gloire de l'Asiatic Society of Bengal n'est pas d'avoir fondé l'indianisme, mais de l'avoir doté d'une institution permanente de recherche et de publication et de lui avoir donné un essor avant elle impossible.

L'habitude de faire de ses travaux un point de départ, en négligeant tout ce qui l'avait précédée, a entraîné de grandes erreurs dans l'histoire de l'indianisme. C'est ainsi qu'on donne pour le premier catalogue de manuscrits sanskrits, première manifestation du souci du document original, celui de la Bibliothèque impériale de Paris, dressé en 1807 par Hamilton et Langlès, oubliant celui de 1739. C'est ainsi encore qu'on attribue à William Jones la découverte du synchronisme de Seleucos Nicator avec Candragupta, découverte qui a permis le rattachement de l'histoire de l'Inde à la chronologie générale. William Jones a, en effet, dit quelques mots de ce synchronisme dans un discours de 1793 publié dans les *Asiatick Researches* en 1799, mais la question avait été traitée complètement par de Guignes dans un travail lu à l'Académie des Inscriptions en 1772 et publié en 1777 dans le recueil des *Mémoires* de celle-ci. Il est vrai que les erreurs en matière d'histoire de nos études ne viennent pas seulement d'un choix malencontreux de point de départ, mais de ce que trop souvent les indianistes eux-mêmes n'ont pas apporté à cette histoire autant de soin qu'à leurs recherches principales.

C'est bien de deux siècles et plus, que date, en tout cas, notre indianisme. Nous devons remonter jusque là pour trouver les vraies origines de son développement actuel. Mais auparavant, il nous faut remonter bien plus haut encore pour évoquer brièvement ses antécédents les plus lointains, sous l'influence desquels il est longtemps resté et parfois reste encore en partie.

Sans songer à retracer toute l'histoire des connaissances occidentales sur l'Inde à travers les âges, il nous importe de rappeler ce qu'elles ont été dans l'Antiquité, au Moyen Age et à la Renaissance, car les notions de ces époques sur l'Inde restent étudiées chez nous. Pour une partie du public lettré, elles ne sont jamais remplacées par des notions plus exactes. Pour les indianistes, elles le sont nécessairement, mais, étudiées dans la jeunesse, elles restent éléments d'arrière plan, mais non toujours inutilisés, dans leur culture littéraire. Quand nous nous efforcerons d'analyser nos propres attitudes en face des données indiennes, nous ne devrons pas perdre de vue que ces notions, entretenues par l'enseignement dans nos milieux, peuvent encore intervenir dans nos jugements, même quand nous n'y avons pas ajouté foi, et surtout si nous n'y prenons pas garde.

Commençons donc par les examiner sommairement.

Les premières informations un peu détaillées sur les Indiens apparaissent en Europe chez Hérodote, au Ve siècle avant J.C., et chez Ctésias, à la fin de ce même siècle et au début du IVe, si on laisse de côté le peu qui nous est parvenu de l'œuvre d'Hécatée de Milet, qui remonte au VIe siècle et au début du Ve. Tous trois devaient leurs informations à l'extension de l'Empire perse jusqu'à l'Inde proprement dite, au sens restreint du terme, c'est-à-dire au bassin de l'Indus, que Darius, complétant sans doute une conquête antérieure de Cyrus, avait soumis tout entier vers 518. Les données d'Hérodote sont assez superficielles, celles de Ctésias ne portent guère que sur des curiosités, hommes à tête de chiens, animaux, plantes, fleuves extraordinaires. Mais nous avons par ailleurs d'importants indices de contacts

commerciaux et culturels entre les mondes grec et indien à la même époque, sous les Perses Achéménides[11]. Hérodote (III, 38) décrit une confrontation faite à la cour de Suse, en préscence de Darius, entre Indiens et Grecs au sujet des rites funéraires des uns et des autres. La *Collection hippocratique* cite des médicaments indiens formellement désignés comme tels. Un de ses traités, *Des Vents*, enseigne une doctrine pneumatiste de physiologie et de cosmologie semblable à une doctrine indienne et Platon donne dans le Timée une théorie de pathologie qui est aberrante dans le domaine grec, mais conforme à la théorie classique indienne. Des rencontres fortuites d'idées ont pu se produire, mais mieux encore des spéculations parallèles sous l'influence de communications effectives.

Quoi qu'il en soit de pareilles communications n'ont pas abouti à faire communément chez les Grecs connaître l'Inde. Elle a été populairement découverte grâce à l'expédition d'Alexandre qui a parcouru de 327 à 325, en en prenant possession, les anciennes satrapies indiennes de l'Empire perse vaincu par lui. A ce moment, non seulement le pays est devenu partiellement bien connu, mais encore il a été pris conscience de l'importance de la philosophie et de la sagesse indiennes. La maîtrise de soi-même et les exploits ascétiques des sages indiens, des brahmanes et des gymnosophistes sont devenus célèbres. Tous les informateurs de l'époque d'Alexandre et tous ses historiens en ont conté merveilles et leurs récits ont été repris fréquemment jusque chez les auteurs classiques les plus tardifs. Dès lors s'est accréditée l'opinion, maintenue présente dans tous les esprits cultivés d'Occident jusqu'à nos jours, que l'Inde est tout spécialement une nation d'ascètes et de religieux livrés à des exercices physiques extraordinaires. D'autres récits, provenant eux aussi des compagnons d'Alexandre, ont achevé de lui donner une réputation d'une patrie de l'étrange et du monstrueux. Mégasthène, qui a été ambassadeur de Seleucus à la cour de Candragupta après la reconquête par celui-ci du bassin de l'Indus consécutivement au départ et à la mort d'Alexandre, Mégasthène a beaucoup enchéri sur Ctésias. Il a décrit des pygmées ennemis des grues, des hommes sans bouche vivant de parfums, des Okypodes courant plus vite que les chevaux, des Enotocaetes à oreilles si grandes qu'ils pouvaient s'en envelopper pour dormir, des Monommates, cyclopes à oreilles de chiens et d'autres monstres encore[12]. Ces êtres sont restés célèbres jusqu'au Moyen-Âge, nous allons le voir, parmi les merveilles de l'Inde. Les descriptions qu'en a données Mégasthène, auteur par ailleurs assez exact et témoin précieux, semblent résulter en grande partie d'une mauvaise interprétation de renseignements donnés par les Indiens sur des êtres mythiques. Les hommes vivant de parfums doivent être des *preta*, des damnés faméliques qui ne peuvent que humer par une bouche réduite à un trou d'aiguille. Il en fait cependant une race d'hommes dont on aurait amené des individus à Candragupta. En tout cas, ceux qu'il appelle les Hyperboréens sont les hommes de l'Uttarakuru, région du Nord où la vie s'écoule longue et merveilleuse.

A partir de la première moitié du IIe siècle avant J. C., les royaumes indo-grecs formés dans l'Inde par les Grecs de Bactriane ont contribué à faire connaître les Grecs dans l'Inde, mais très peu l'Inde chez les Grecs, coupés qu'ils se sont trouvés en partie du monde méditerranéen, bien que les relations commerciales n'aient jamais cessé entre l'Inde et la Méditerranée.

[11] J. FILLIOZAT, *La doctrine classique de la médecine indienne. Ses origines et ses parallèles grecs*, Paris, 1949, deuxième édition, E.F.E.O., Paris, p. 199 et suivantes.

[12] STRABON, *Géographie*, XV, 1, 57.

Par contre, sous l'Empire romain[13], ces relations s'intensifiant considérablement par mer à partir de l'Egypte, et les sujets de l'Empire romain y prenant une part directe, la connaissance de l'Inde a été renouvelée en Occident et transmise jusqu'à Rome. C'est comme apportés au Ier siècle de notre ère qu'on trouve près de Pondichéry des fragments de poteries d'Arretium et à Pompeï un manche de miroir indien. C'est comme apportées vraisemblablement à partir du IIe siècle qu'on trouve à Oc-éo, en Basse Cochinchine, en même temps que des objets indiens, une monnaie d'Antonin le Pieux et des intailles romaines. La connaissance géographique de l'Inde s'accroit considérablement. Elle atteint son sommet chez Ptolémée, mais s'arrêtera là pour bien des siècles.

On a cru longtemps que le développement des connaissances sur l'Inde dans l'Empire romain n'avait précisément guère porté que sur la géographie du pays et sur les données d'intérêt commercial. Nous avons pu établir maintenant qu'une notion étonnamment exacte de la philosophie brahmanique était parvenue à Rome même au début du IIIe siècle.[14]. Hippolyte décrit en effet, vers 235, la doctrine des brâhmanes dans sa *Réfutation de toutes les hérésies* sous un aspect qui est pleinement conforme aux enseignements des *Upaniṣad* et particulièrement, sur un point important, de la *Maitryupaniṣad.* Or, contrairement à ce qui avait été supposé jusqu'à présent, l'information d'Hippolyte ne se borne pas à reprendre des indications provenant des auteurs du temps d'Alexandre ou de Mégasthène, quoique Hippolyte utilise également celles-ci. Son information émane d'une région du Dekkan que ni Alexandre, ni Mégasthène, ni les Indo-Grecs n'ont parcourue et que ne connaissent pas les géographes grecs et latins antérieurs, y compris Ptolémée. Par ailleurs, l'authenticité d'idées prêtées à des Indiens par un certain nombre de textes grecs habituellement considérés comme de pure fantaisie, La *Vie d'Apollonius de Tyane* par Philostrate, par exemple, prouve que des informations exactes parvenaient bien dans le monde gréco-latin des premiers siècles de notre ère. Il s'ensuit qu'on ne peut plus expliquer l'engouement manifesté à cette époque pour les doctrines orientales, et spécialement pour les doctrines indiennes, par une simple réaction contre l'ancien rationalisme grec et par une exaltation arbitraire des sages orientaux. L'engouement était fortifié par une information nouvelle plus exacte qu'on ne l'a cru dans tout le cours des études classiques et indiennes jusqu'à ces dernières années. Ce fait nous apprend déjà qu'une simple constatation nouvellement faite peut nous obliger à changer la représentation que nous nous faisions des rapports intellectuels entre l'Inde et l'Occident et de la conservation jalouse des idées brahmaniques dans l'Inde, représentation qui se fondait sur les documents grecs relatifs à l'Inde insuffisamment comparés avec les textes indiens.

Toutefois, il est certain que la connaissance de la pensée indienne n'a pas été, sous la forme exacte où la possédait Hippolyte, largement répandue en Occident. Peu à peu les relations avec l'Inde se sont espacées et l'intérêt à son sujet a diminué. Au milieu du VIe siècle, Cosmas Indicopleustes qui, comme son nom l'indique, y avait navigué, a surtout décrit dans sa *Topographie chrétienne*, les chrétientés qui s'y trouvaient. L'apparition de l'islamisme et l'essor des Musulmans ont ensuite interrompu ou rendu plus indirects les échanges de l'Occident avec l'Inde. Les auteurs musulmans ont fréquemment recueilli des informations sur l'Inde et le grand al-Bêrônî (973–1048) a réalisé une véritable œuvre d'indianiste, mais les

[13] J. FILLIOZAT, *Les échanges de l'Inde et de l'Empire romain aux premiers siècles de l'ère chrétienne, Revue Historique*, janvier-mars 1949, p. 1–29.

[14] J. FILLIOZAT, *La doctrine des brâhmanes d'après Saint Hippolyte, Revue de l'Histoire des Religions*, juillet-déc. 1945, p. 59–91.

données arabes n'ont passé qu'en partie en Occident. Néanmoins l'Inde n'y a pas été oubliée et au Moyen-Age la mention des êtres et des choses de l'Inde est assez fréquente dans les littératures, soit par reprise de données de l'Antiquité, soit parce que les voyages de missionnaires ou de marchands y ont été relativement nombreux.

Le grand mouvement apostolique du Moyen-Age a sûrement été une cause essentielle du regain d'intérêt pour les pays lointains, qui s'est manifesté à cette époque. Les informations de l'Antiquité sur les peuples de l'Asie ont été reprises fréquemment non pas seulement par vaine curiosité, mais encore par avidité de connaître quels peuples étaient encore à christianiser. C'était une question qui préoccupait les théologiens de savoir si les monstres décrits par les Anciens comme habitant l'Inde devraient être ou non baptisés quand on les rencontrerait. Au XIIe siècle, la pensée qui a inspiré la décoration du tympan du portail intérieur central de la Madeleine de Vézelay était qu'ils devraient être faits chrétiens, car des hommes à têtes de chiens, les Cynocéphales indiens des Anciens, figurent sur ce tympan parmi les peuples auxquels s'adresse la mission des Apôtres. Cette sculpture date environ de l'époque où St Bernard, à Vézelay même, prêchait la seconde croisade (1146).

Mais des informations de l'Antiquité, le Moyen-Age a surtout connu, quant à l'Inde, outre les hommes étranges, les bêtes, les plantes, les pierres extraordinaires, toutes les curiosités supposées de la Nature. Les connaissances de l'Empire romain sur la pensée indienne s'étaient trop peu répandues pour que le Moyen-Age ait pu recueillir l'écho, documenté qu'il était par des ouvrages comme le *Polyhistor* de Solin ou le *Physiologue*. *L'Image du Monde*, compilation en vers français terminée en 1247, décrit abondamment les merveilles de l'Inde, mais seulement les merveilles, celles qui d'autre part figurent sur les médaillons de la grande façade occidentale de Sens, élevée et décorée entre 1185 et 1230: éléphants portant une tour sur le dos ou «Ciclopiens» à un seul pied si large qu'ils s'en servent comme d'ombrelle. Les brahmanes ne sont plus que des hommes qui se tuent en se jetant dans le feu[15]. Créatures monstrueuses ou hommes aux mœurs étonnantes, les Indiens peuvent être des êtres à sauver par le baptême, non des peuples dont les idées soient à considérer.

Comment d'ailleurs aurait-on pu soupçonner qu'ils possédaient de telles idées? On était réduit sur eux non pas aux informations anciennes, mais à des vestiges souvent dénaturés de ces informations, et on n'aurait eu aucun moyen d'en faire la critique, quand bien même on aurait voulu s'y livrer. Lorsque Pline, par exemple, rapporte que les marins de Taprobane, de Ceylan, emportent avec eux des oiseaux qu'ils lâchent de temps à autre et dont ils suivent le vol vers la terre[16], nous voyons aisément aujourd'hui qu'il s'agit des oiseaux «découvreurs de rivage» (*tîradassî sakunâ*) que nous fait connaître le canon pali de Ceylan[17] et qui servaient simplement, en haute mer, à reconnaître si une terre encore invisible était relativement proche, car ils cherchaient à rejoindre la terre et, s'ils n'en découvraient pas, revenaient au bateau. Mais cette information dans le *Livre du Trésor* de Brunet Latin[18], rédigé dans la seconde moitié du XIIIe siècle, est devenue celle que ces marins emportaient un oiseau élevé dans le pays où ils voulaient aller et qu'ils le suivaient, ce qui est tout différent et n'aurait pas été réalisable.

Cependant le Moyen-Age, grâce à ses grands voyageurs, à partir du XIIIe siècle, a pu prendre des idées exactes des choses de l'Inde comme du reste de l'Asie. Ceux qui, ayant

[15] CH. V. LANGLOIS, *La connaissance de la nature et du monde au Moyen-Age*, Paris, 1911, p. 82.
[16] *Histoire naturelle*, VI, 24.3, éd. Littré, t. I, p. 253.
[17] *Dîghanikâya, Kevaddhasutta*, fin.
[18] LANGLOIS, *op. cit.*, p. 359.

visité l'Inde, nous ont laissé des indications sur elle sont: Marco Polo, qui a voyagé de 1271 à 1295, est revenu de Chine par l'Inde et a dicté en 1298 sa relation à Rusticello de Pise; Jean de Monte-Corvino, qui est parti de Tauris en 1291 pour l'Inde et la Chine; Jourdain de Séverac qui fut évêque de Quilon au Travancore; Odoric de Pordenone qui atteignit la région de Bombay après 1321 et visita Jourdain de Séverac à Quilon; Jean Marignolli, légat de Benoît XII auprès de l'Empereur de Chine, parti pour Cambaluc, c'est-à-dire Pékin, en 1338 et revenu par Ceylan quelques années plus tard; enfin Jean de Mandeville (mort en 1372), ce dernier n'ayant guère fait qu'ajouter des renseignements sujets à caution aux données fausses qui circulaient déjà.

Les écrits que nous ont laissés ces auteurs ont été, les uns bientôt publiés et très lus, les autres gardés en manuscrits, mais ceux-ci n'en ont pas moins pesé sur l'idée que se sont formée de l'Inde les autorités européennes, surtout ecclésiastiques, qui les ont consultés. On y trouve quant à l'Inde quantité d'observations exactes sur le pays, le climat, les productions de la nature ou de l'industrie humaine, ainsi, que sur les mœurs des habitants, à peu près rien sur le fond de leurs religions, de leur culture et de leurs idées. On ne peut s'en étonner. Dans les données des livres alors en usage, rien, comme nous venons de le voir, n'incitait par avance à rechercher chez les Indiens une pensée valable. On recherchait chez eux les hommes à têtes de chiens, non pas des lettrés et des philosophes. Le cas de Jean de Monte-Corvino est caractéristique à cet égard.

Jean de Monte-Corvino, qui devait devenir archevêque de Cambaluc et dont les vestiges de la cathédrale qu'il avait élevée ont été retrouvés de nos jours, a séjourné treize mois à la Côte de Coromandel, à Meliapour, lieu où la tradition place le tombeau de St Thomas. Savant et observateur, il a fourni des indications géographiques intéressantes. Quelques erreurs s'y sont glissées. Lorsqu'il explique, par exemple, la permanence de la chaleur par la marche du Soleil, il note qu'il a vu de ses propres yeux que le 24 août les rayons de cet astre tombent perpendiculairement sans déterminer d'ombre et qu'il en est de même à la fin de mars. C'est vers le 20 avril qu'il aurait fallu dire, et son assertion soulève encore d'autres menues difficultés. Il n'en reste pas moins qu'elle atteste un remarquable souci d'observation scientifique. Ce qu'il indique sur les eaux, sur les plantes est exact. Mais quand il en arrive aux hommes, il commet les plus lourdes erreurs. Il nous apprend tout d'abord qu'il a beaucoup cherché les hommes extraordinaires, les animaux merveilleux, le paradis terrestre et que nulle part il n'en a trouvé trace. Mais il déclare aussi que les Indiens sont sans loi, sans lettres et sans livres, possédant seulement un alphabet pour les affaires courantes et qu'ils ne connaissent ni semaine, ni mois[19]. Il faut que les préjugés acquis dans les livres aient été chez lui bien grands pour qu'il ait passé plus d'un an à chercher ce qui s'y trouvait décrit – et qu'à la vérité il avait raison de vouloir vérifier – et sans recueillir d'information sur ce qui ne s'y trouvait point mentionné: l'usage courant de la semaine et du mois chez les Indiens et l'existence de littératures indiennes, la sanskrite et la tamoule, plus vaste que la littérature latine elle-même.

La lacune d'information est sur ce point si grave que l'idée préconçue de l'inexistence de lois, de lettres et de livres chez les Indiens ne suffit même pas à l'expliquer. Il faut aussi que la culture indienne se soit en réalité dérobée totalement aux yeux de Monte-Corvino et du milieu chrétien où il s'était établi. Et c'est encore là un fait qui ne doit pas nous surprendre et qui nous donne l'occasion de noter une importante cause d'erreur dans l'observation de l'Inde chez elle.

[19] Cf. MARCELLIN DE CIVEZZA, *Histoire universelle des Missions Franciscaines*, traduction de l'italien par VICTOR BERNARDIN DE ROUEN, tome II, Paris, 1899, pp. 20–25.

Néarque au temps d'Alexandre et Mégasthène en celui de Séleucus avaient déclaré que les Indiens n'avaient pas de lois écrites[20] et de même encore au XVIIIe siècle, en 1714, le P. Bouchet, qui connaissait pourtant une partie des littératures sanskrite et tamoule, déclarait que les Indiens n'avaient «ni code, ni digeste, ni aucun livre où soient écrites les lois auxquelles ils doivent se conformer pour terminer les différends qui naissent dans les familles»[21]. La vérité est que les juges indiens savaient leurs lois par cœur et tenaient à honneur de ne pas consulter leurs livres en public. L'absence d'information, en ces cas, tient surtout au fait que la société indienne cultivée tenait résolument à l'écart de tout ce qui la concernait les étrangers ignorant de ses usages et tout leur entourage. Encore aujourd'hui beaucoup de voyageurs européens dans l'Inde, de commerçants ou de fonctionnaires qui y ont fait des séjours prolongés sont loin de se douter de l'immensité des littératures indiennes.

Mais l'idée préconçue qu'il n'en existe pas d'importantes les empêche souvent d'enquérir pour se détromper, et des textes comme celui de Monte-Corvino ont eu parfois pour effet de contribuer, jusqu'à notre époque, au maintien de cette idée préconçue. Le P. Marcellin de Civezza qui dans l'*Histoire universelle des Missions Franciscaines* a reproduit le texte de Monte-Corvino sur l'Inde, donnait ce texte afin de faire connaître à ses lecteurs le pays où s'est déroulée l'action missionnaire qu'il étudiait. Il le croyait donc suffisant pour donner une idée exacte de la société que cette action voulait convertir, simplement parce qu'il émanait d'un témoin oculaire.

Nous n'oublierons plus maintenant qu'un témoin ne vaut, surtout dans l'Inde, que pour affirmer ce qu'il a vu, non pour nier ce qu'il n'a pas constaté, et que souvent les conditions où il se trouvait devaient dérober définitivement à son examen mal averti.

En fait, aujourd'hui encore, par le défaut d'information des voyageurs et des auteurs non indianistes, l'immensité des littératures sanskrites demeure couramment insoupçonnée dans le public lettré européen. Pourtant, rien que pour la littérature sanskrite, le *Catalogus catalogorum* d'Aufrecht, publié de 1891 à 1903, énumérait déjà sur 1.200 pages à deux colonnes les œuvres et les auteurs mentionnés dans les catalogues de manuscrits alors existants. Encore aujourd'hui est-il tout à fait périmé et laissait-il de côté toute la littérature bouddhique, dont les Tibétains, n'en extrayant que les ouvrages de quelques écoles et n'y ajoutant qu'un petit nombre d'œuvres techniques, ont traduit pour leurs seules collections canoniques plus de 4.300 textes.

Dans ces conditions, il est clair que l'Inde au Moyen-Age était encore bien loin de pouvoir se découvrir à l'Europe dans la réalité de sa civilisation. Les progrès vers la création d'un indianisme véritable, une étude scientifique de l'Inde, sont même demeurés très lents au XVe siècle, où pourtant d'importants voyages ont été effectués, et jusque bien après les grandes découvertes et l'essor intellectuel de la Renaissance.

Barthold a souligné fort justement[22] que les grands voyageurs vénitiens du XVe siècle, comme Barbaro et Nicolo Conti, ont été des hommes plus instruits que, par exemple, Marco Polo, et pénétrés de l'influence de la culture antique au point de donner leurs anciens noms grecs aux lieux qu'ils visitaient en Orient. Leurs constatations s'en sont trouvées entachées d'identifications arbitraires, elles sont moins objectives et par conséquent moins utiles que celles de certains de leurs devanciers. Par contre, un progrès considérable a été réalisé, par

[20] STRABON, *Géographie*, XV, 1, 53 et 66.

[21] *Lettres édifiantes*, éd. L. Aimé Martin, Paris, 1841, t. II, p. 485–486.

[22] *La découverte de l'Asie*, p. 106.

Nicolo Conti notamment, qui a voyagé dans l'Inde et jusqu'en Indonésie, en passant par les pays musulmans et qui a appris l'arabe et le persan. Dans l'Inde l'usage du persan lui permettait d'enquêter directement auprès d'une partie au moins de la population. Il ne lui permettait pas encore toutefois d'entrer dans la connaissance de la culture proprement indienne.

La découverte de la route des Indes contournant l'Afrique et l'arrivée de Vasco de Gama à Calicut en 1498, l'installation des Portugais dans l'Inde et le passage ultérieur dans ces régions de nombreux navigateurs européens, auraient dû, semble-t-il, rapidement déterminer à entreprendre l'étude complète de l'Inde. Il n'en fut rien.

Certes, les connaissances géographiques, politiques et l'intérêt commercial se développèrent immédiatement, mais l'activité des Européens se borna là. Les hommes qui passaient alors aux Indes n'étaient cependant pas tous des marins, des conquérants et des marchands. Parmi eux étaient des missionnaires que leurs préoccupations spirituelles auraient pu incliner à s'enquérir de celles des hommes qu'ils voulaient convertir. Seulement les idées de la chrétienté étaient alors orientées, comme M. Marcel Bataillon vient de le montrer tout récemment, vers des perspectives de conversions en masse, de christianisation immédiate des peuples alors découverts de toutes parts. Il n'importait pas d'étudier, mais de baptiser.

D'autres causes aussi ont empêché de voir aussitôt l'importance du champ d'étude qu'on découvrait. Comme nous l'avons vu, les esprits étaient peu préparés à penser qu'une philosophie valable pouvait exister chez des peuples à qui, depuis la fin de l'Antiquité et la ruine du paganisme, on avait perdu l'habitude d'attribuer aucune philosophie. Le retour aux enseignements de l'Antiquité pouvait, il est vrai, conduire à restituer aux Indiens le crédit de sagesse que bien des auteurs grecs leur avaient consenti, et, dans certains cas, il y a effectivement conduit. Déjà dans l'Empire byzantin finissant, Gémiste Pléthon, fervent platonicien, avait rêvé d'une philosophie inspirée de Platon et de Zoroastre. Et Pléthon plaçait dans son *Traité des Lois*[23], à côté des lois exaltées de Zoroastre, quoiqu'à un niveau bien moins élevé, celles des Indiens et aussi des Ibères occidentaux. Mais de pareilles tentatives n'étaient pas vouées au succès. Livré au feu comme antichrétien, par Gennadios, le premier patriarche de Constantinople après la conquête turque de 1453, le *Traité des Lois* a eu bien peu d'influence. Nous ne l'avons retrouvé que par fragments. D'ailleurs les données grecques suffisaient tout au plus à rétablir la notion de l'existence d'une sagesse chez les anciens Indiens, elles ne décrivaient pas cette sagesse avec assez de détails pour donner à des aventuriers, qui ne s'en souciaient guère et à des missionnaires à qui elle était suspecte, la tentation de la redécouvrir chez les peuples avec lesquels ils entraient alors en contact. Ce contact était aussi, comme nous savons, bien difficile à réaliser profondément. Enfin et surtout, le retour à l'Antiquité gréco-latine absorbait tous les efforts. Dans l'admiration des ches d'œuvre retrouvés, on jugeait qu'on ne pouvait plus être pleinement homme sans en cultiver l'étude. Cette étude élargissait celle qu'avait menée le Moyen-Age, mais se limitait à elle-même, Dans l'horizon rempli par l'Antiquité classique, il n'y avait pas de place pour l'Asie inconnue ou incertaine. C'est bien plus tard seulement, qu'à côté de l'amour des belles-lettres devait naître l'aspiration à connaître, à connaître scientifiquement et au besoin sans admirer, mais pour une compréhension générale de l'espèce humaine en sa réalité entière. C'est uniquement de cette aspiration que pouvait naître l'indianisme scientifique, puis l'admiration secondaire des beautés indiennes alors seulement réveillées.

[23] C. ALEXANDRE et A. PELISSIER, *Pléthon. Traité des Lois*, Paris, 1858, p. 255.

C'est pourquoi la découverte spirituelle de l'Orient, et en particulier de l'Inde, n'a pas immédiatement suivi sa découverte matérielle. Même en Orient, les modèles littéraires grecs et latins occupaient exclusivement l'esprit des Européens. Camões a pu composer près de Macao son chef d'œuvre des *Lusiades* et à Mozambique un *Parnasse* qui a été perdu, ces œuvres n'ont rien pu devoir, en dehors de quelques noms géographiques, à une inspiration orientale. Même la botanique et la pharmacopée, remarquablement étudiées par Garcia da Orta dans ses *Coloquios dos simples* parus à Goa en 1563, y ont été vues comme à travers Dioscoride, Pline et Galien. Seuls parmi les Orientaux, les médecins de langue arabe dont les œuvres étaient depuis longtemps connues en Europe, ont été fréquemment cités dans cet ouvrage. Ce dernier fait semble, de plus, bien souligner la difficulté, que nous avons déjà relevée, qu'avaient les Européens à entrer en relations avec les savants indiens, lesquels autrement eussent pu fournir à Garcia da Orta quantité d'informations précieuses.

Moins prêts que les Grecs d'Alexandre à s'enquérir de la pensée des Indiens, précisément parce qu'ils étaient occupés de celle des Grecs, et ne montrant aucun respect pour les coutumes et les règles de bienséance des Indiens, les Portugais de la conquête ne pouvaient d'ailleurs guère se rapprocher de ceux-ci. Les mesures qu'ils prenaient tendaient surtout à «portugaliser» le pays. S'ils se sont pliés à l'usage des langues vulgaires dans la prédication chrétienne, ils ont du moins fait imprimer en caractères latins les ouvrages chrétiens qu'ils ont fait composer en ces langues à Goa et plus tard également au Bengale[24]. Ils les rendaient ainsi impropres à une diffusion large en dehors des milieux éduqués sous leur autorité.

Mais la connaissance matérielle de l'Inde s'est considérablement développée par leur action, comme nous l'avons dit, et cette connaissance a porté aussi sur l'état des royaumes environnant les établissements portugais et sur les événements qui fournissent les éléments de leur histoire. A partir de 1552, les *Decadas* de Barros, puis de Couto, éditeur et continuateur de Barros, décrivant les événements jusqu'à 1600, sont entrées, ainsi que nombre de mémoires et documents d'archives dans les sources fondamentales de l'histoire de l'Inde au XVIe siècle.

Cependant, il existait aussi des raisons pour éveiller l'intérêt à l'égard de la pensée indienne. Le désir de procurer aux hommes de nouvelles connaissances, désir qui fit entreprendre ses voyages à Lodovico Varthema, par exemple, au XVIe siècle, eut été de nature à déterminer l'étude de la culture indienne si l'accès en eut été plus facile. De plus et surtout l'opinion était répandue au XVIe siècle, sans d'ailleurs y être nouvelle bien entendu, que les peuples de tous les pays conservaient des traces de la révélation primitive. On cherchait partout les tribus perdues d'Israël. On devait donc s'efforcer d'étudier les croyances de tous les peuples, non pour les connaître en elles-mêmes, puisqu'on ne s'intéressait pas encore à l'homme comme objet de science, mais pour retrouver si possible les points de conformité de leurs idées avec le christianisme et s'appuyer éventuellement sur ces pierres d'attente pour fonder chez eux la foi chrétienne.

Un orientaliste comme Guillaume Postel rêvait d'une «Concorde du Monde» qui supposait la fusion des croyances de toutes sortes, en ce qu'elles avaient de conforme à la raison et à la loi chrétienne, et Guillaume Postel – le R. P. de Lubac l'a tout récemment montré[25] – relevait avidement en 1552 dans son ouvrage *Des Merveilles du Monde* les premières informations sur

[24] Sur ces ouvrages: MARIANO SALDANHA, *Doutrina cristã* em lingua concani por Tomás Estêvão . . , *segunda edição, fac-similada, com Introdução. Notas e Glossário* Lisboa, 1945, p. 6 et suiv.

[25] *Le rencontre du Bouddhisme et de l'Occident*, p. 53 et suiv.

le bouddhisme envoyées en 1548 à Ignace de Loyola par Nicolas Lancilotto. Beaucoup des premiers missionnaires ont ainsi cherché, à commencer par St François-Xavier, qui n'a pu toutefois qu'effleurer à peine cette recherche. Mais au XVIIe siècle, d'autres ont pu la pousser plus loin et entrant à cette occasion dans le fond des croyances indiennes, ils ont pu découvrir leur importance et la nécessité de les connaître. Ceux-là ont été les premiers ouvriers des études indiennes, ce sont eux qui les premiers ont appris et compris, et qui ont préparé la fondation par leurs successeurs du XVIIIe siècle de la science indianiste.

Les précurseurs de l'indianisme

Les conditions dans lesquelles l'Inde a été découverte par les Portugais, et surtout les idées du moment, n'ont pas permis l'étude objective et approfondie de ses langues et de sa civilisation durant tout le XVIe siècle. Aux dispositions générales dans lesquelles l'Inde a été abordée, croyances à la prochaine conversion massive des Indiens et efforts d'étude vers l'Antiquité gréco-latine plutôt que vers les civilisations nouvellement découvertes, s'est encore ajoutée une cause particulière de retard dans l'examen des choses de l'Inde.

On ne trouvait pas seulement dans l'Inde des peuples étrangers au christianisme, mais aussi des chrétiens, des chrétiens syro-malabars[26] relevant du patriarche de Babylone, et le plus urgent a paru aux apôtres de l'Eglise romaine être de les amener au catholicisme romain. Beaucoup de missionnaires se sont consacrés à cette tâche, étudiant bien les langues indiennes, tamoul et malaiyâlam, dont se servaient les chrétiens de St Thomas, comme on appelait alors les fidèles de l'Eglise syro-malabare, mais plus encore le syriaque, langue de leur liturgie. Ce sont les livres syriaques et non indiens qu'il paraissait surtout important d'examiner, afin d'en critiquer les formules qu'on jugeait entachées de nestorianisme, et en vue de des amender pour les rendre conformes aux doctrines romaines. Les littératures proprement indiennes ne pouvaient qu'être négligées d'autant. Or, c'est seulement en 1599, au synode de Diamper, c'est-à-dire Udayamperur, tenu sous la présidence de l'archevêque de Goa, don Alexis de Menezes, que la réunion de principe de l'Eglise syro-malabare à l'Eglise romaine fut effectuée, et en 1601 qu'il fut donné un premier évêque romain, François Roz, à cette chrétienté. Encore les soins portés à celle-ci par les missionnaires européens continuèrent-ils longtemps à absorber une bonne partie de leur activité. Néanmoins François Roz avait personnellement bien appris le malaiyâlam.

Cependant le clergé portugais envoyé avec les conquérants pour exercer son ministère d'abord auprès d'eux, et qui avait été représenté dès 1500 par huit religieux franciscains, n'avait pas tardé à évangéliser ou faire évangéliser des groupes indiens. L'ensemble même du groupe des Paravar, pêcheurs tamouls de la côte à l'Est du Cap Comorin, sous l'impulsion d'un certain Jean de la Croix, chrétien malabare qui était allé récemment au Portugal[27], s'était converti, ou plutôt rattaché en 1532 au christianisme, afin d'obtenir la protection des Portugais contre des exactions de chefs musulmans. La christianisation de ces Paravar avait

[26] Ces chrétiens sont souvent appelés nestoriens, abusivement, Nestorius n'ayant pas été leur patriarche; cf. J. DAUVILLIER, *Les Provinces Chaldéennes «de l'Extérieur» au Moyen-Age, Mélanges Cavallera*, Toulouse, 1948, p. 261, n. 1. Sur cette chrétienté *ibidem* p. 312 et suivantes.

[27] Cf. *J. P. Maffeii Bergomatis … Historiarum Indicarum, libri XVI*, Antverpiae, 1605, p. 337. – Sur les Paravar cf. E. THURSTON et K. RANGACHARI, *Castes and Tribes of Southern India*, Madras, 1909, vol. VI, pp. 143 et suiv.

été dans ces conditions toute superficielle. Pour la rendre plus profonde, celui qui devait devenir Saint François-Xavier et qui avait débarqué à Goa en 1542, leur avait été envoyé après quelque temps de ministère à Goa même, parmi les Portugais. Il eût fallu une étude approfondie des idées du pays pour enseigner efficacement le christianisme aux Paravar, mais les Paravar eux-mêmes n'étant guère instruits, ne connaissaient pas les doctrines correspondant aux pratiques religieuses anciennes qu'ils observaient encore. Leurs apôtres chrétiens n'avaient donc pu trouver auprès d'eux beaucoup d'éléments d'information. D'autre part, François-Xavier avait été pressé par le temps et parfois avait manqué d'interprètes[28]. Il avait pris le parti de prêcher par l'exemple de la charité, des bonnes œuvres et de la prière, ayant fait traduire tant bien que mal quelques formules par des indiens qui savaient un peu de portugais et ayant appris ces formules par cœur. Son prestige s'était bien établi et l'adoption de la vie chrétienne avait été fréquente, mais aucun contact réel des Européens avec la pensée indienne n'avait eu lieu. Sans doute n'y en avait-il pas eu beaucoup davantage des Indiens avec la pensée chrétienne.

Une seule fois, François-Xavier avait pu avoir un soupçon des hautes doctrines indiennes, lorsqu'un brahmane lui avait parlé de l'unicité de Dieu[29]. Or, il était prêt à admettre la possibilité d'une préexistence de croyances chrétiennes ou d'idées équivalentes chez les non chrétiens et à s'en servir comme d'une base pour y agréger d'autres croyances chrétiennes. Surtout il n'avait pas le préjugé alors courant qu'il était impossible que les Asiatiques eussent les lumières de toutes sortes de sciences. Il l'a montré plus tard sur le chemin du Japon, comme vient de le faire voir le R. P. Bernard-Maître. Il a appris là d'un Japonais qu'il y avait dans l'Ouest un pays de haute culture d'où le bouddhisme japonais tirait son origine et il a vivement souhaité de pouvoir se rendre en ce pays. En fait c'était l'Inde, seulement il ne pouvait la reconnaître sous le nom qui lui en était donné par son informateur japonais.

Il a montré aussi qu'il concevait bien la nécessité de l'étude approfondie des langues, car, lors de son séjour dans l'Inde, il a engagé le P. Henriquez à rédiger une première grammaire tamoule. En de meilleures circonstances et peut-être dans un séjour plus long, il eut fait la découverte qu'il était si disposé à accepter et dont il a eu le pressentiment sur la route du Japon. Cette découverte était réservée à un de ses successeurs.

Il a cru que le fond de la religion des Indiens était le respect des vaches et la libéralité envers les brahmanes, alors qu'il s'agissait là de moyens d'aller au ciel après la mort, ce en quoi consistait le salut chrétien vu par les Indiens, mais non pas le véritable salut indien. Après avoir expliqué à quelques brahmanes le *Credo* et les *Commandements* traduits en tamoul, il a cru les avoir satisfaits, parce qu'ils lui avaient donné des approbations et posé des questions et il pensait qu'ils n'avaient été retenus de se faire chrétiens que par peur de perdre leur position sociale et leurs bénéfices. Il n'y a pas de raison de douter que les brahmanes en question aient en effet répondu, «comme beaucoup parmi nous» dit-il, à ses exhortations à se faire chrétiens: «Que dira-t-on si nous changeons à ce point et d'état et de vie?» Mais il n'a pas su que le *Credo*, tel qu'il le leur présentait, n'était point pour eux une révélation extraordinaire, comme il aurait pu être pour des hommes incultes, et qu'ils admettaient déjà et discutaient dans les écoles la plupart des idées qui s'y trouvaient proposées. Il a cru qu'il s'agissait de malheureux ignorants – peut-être d'ailleurs les interlocuteurs que le hasard lui a donnés l'étaient-ils – car il écrit: «Il faut se garder avec ces pauvres intelligences de recourir aux

[28] Cf. Lettre du 21 Août 1544, citée par A. BELLESSORT, *Saint François-Xavier*, Paris 1926, p. 119.

[29] *La vie de Saint François-Xavier*... nouvelle éd. Paris, 1754, t. I, p. 132 et suiv. BELLESSORT, p. 128 et suiv.

subtiles considérations de nos docteurs scolastiques». En tout cas il lui était impossible de se douter que les savants indiens, en possession précisément d'une énorme littérature scolastique en même temps que théologique, ne pouvaient renier tout à coup leurs croyances pour adhérer à un credo sommairement, et sans doute assez obscurément, présenté par un étranger et paraissant formé pour une bonne part de principes auxquels ils croyaient déjà.

Aujourd'hui, nous ne nous étonnons plus que des brâhmanes du XVIe siècle, dans une discussion avec un représentant de la religion qu'ils considéraient comme portugaise, aient commencé par affirmer que pour eux le moyen de gagner le ciel était double: s'abstenir de tuer les vaches pour au contraire les adorer, et faire l'aumône aux brâhmanes des pagodes. Ils voulaient opposer leur usage à celui des Portugais qui prétendaient gagner le Ciel tout en tuant les vaches et en détruisant souvent les pagodes. Nul doute non plus qu'ils n'aient été favorablement surpris en constatant que de tels étrangers, dont les pratiques étaient au rebours des leurs, avaient néanmoins des principes théologiques et moraux assez conformes aux leurs. Mais de là à embrasser la religion de ces étrangers, ou même à l'étudier sérieusement, il y avait bien loin. Les lumières qu'avaient ces étrangers ne pouvaient sans doute que faire ressortir aux yeux des brâhmanes l'aveuglement d'hommes engagés malgré tout, d'abord dans les entreprises cupides des conquêtes et du commerce, ensuite, pour les meilleurs d'entre eux, dans l'espoir, après la mort, d'un séjour de béatitude céleste, séjour qui dans les idées indiennes est provisoire et appartient au monde naturel à l'intérieur duquel il n'est point de salut définitif.

De la sorte les premiers contacts des religieux indiens et européens au XVIe siècle n'ont abouti qu'à les faire se regarder les uns les autres avec pitié et s'accuser réciproquement d'ignorance et de cupidité.

Du côté européen, cette accusation est malheureusement devenue traditionnelle dans une partie du public lettré, et elle a sûrement détourné beaucoup d'esprits des études indiennes qui auraient dû leur donner une vue plus exacte de l'humanité.

Pendant que se formaient de part et d'autre ces idées injustes, d'après des apparences mal comprises, une grande richesse d'informations matérielles sur l'Inde, comme sur les autres pays, s'accumulait en Europe dans les collections de relations de voyages formées en grand nombre au XVIe siècle[30]. Des remarques précieuses, mais dont on ne devait reconnaître l'importance que beaucoup plus tard étaient faites. C'est ainsi que le florentin Filippo Sassetti, venu comme commerçant à Goa de 1581 à 1588, a le premier constaté la grande ressemblance de mots indiens, des noms de nombre en particulier, avec des mots latins et italiens[31], constatation qui, renouvelée et interprétée, devait aboutir à la création de la linguistique moderne au XIXe siècle.

Mais pour ce qui concernait les doctrines indiennes après plus d'un siècle de présence européenne dans l'Inde, en 1605, un des premiers historiens de l'église chrétienne des Indes, *Maffei* dans ses *Historiarum indicarum libri XVI*, se contentait de renvoyer le paganisme indien au paganisme romain par souvenirs classiques et en plaçant la religion à vaincre au rang de la religion vaincue jadis par le christianisme. Il écrivait à propos des brâhmanes:

[30] J. B. RAMUSIO, *Raccolta delle navigazioni e viaggi*, Venise, 1550.

[31] R. HAKLUYT, The Principale Navigations, Voiages and Discoveries of the English Nation, 1588–1600. Cf. D. F. GARCIA AYUSO, *L'étude de la philologie dans ses rapports avec le sanscrit*, trad. de l'espagnol par J. de Castro, Paris, 1884, p. 300, et surtout G. Bertolaso Stella, *Historia da glotologia, Boletin da Sociedade de Estudos filologicos*, 1945, p. 259; E. Marcucci, *Lettere edite e inedite di Filippo Sassetti*, Firenze, 1855.

«C'est une chose étonnante que le diable les tienne en une obscurité si dense et en une si grande ignorance de la vérité», il ajoutait aussitôt: «Ils révèrent Parabramman, je ne sais quel plus ancien des dieux, et trois fils à lui, en faveur desquels il portent des fils triples suspendus au cou»[32]. On reconnaît sans peine Parabrahman, l'Etre transcendant, et le cordon brahmanique.

Mais on allait bientôt apprendre que la pensée indienne méritait mieux que des allusions aussi dédaigneuses. En 1605 arrivait dans l'Inde un jeune jésuite italien, Robert de Nobili, de naissance noble et neveu du Cardinal Bellarmin, bibliothécaire du Vatican. Il allait être le premier à étudier vraiment le pays et les hommes.

Les Paravar christianisés relevaient de l'autorité de Nayakar, c'est-à-dire du roi de Madurei, et, comme un certain nombre d'entre eux se rendaient continuellement dans cette ville, le roi avait autorisé les Portugais à y créer un établissement chrétien tenu par le P. Gonçallo Fernandez. Celui-ci avait tenté pendant de nombreuses années, sans aucun succès, de faire à Madurei des conversions. La religion chrétienne apparaissait aux yeux des gens de cette ville comme celle des «Pranguis» (*Piraṅgi*), comme les Musulmans leur avaient appris à nommer les Européens d'après le nom des Francs.

Or les Pranguis, en fait les Portugais, étaient considérés par les hautes castes comme une espèce d'hommes abominable pour les raisons que nous avons vues et à cause de sandales qui n'avaient pas moins choqué François-Xavier que les brâhmanes. De plus, leurs convertis, les Paravar, étaient gens de caste méprisée et les prêtres qui étaient en contact avec eux, devenaient de ce fait intouchables comme eux. Les formules chrétiennes, maladroitement traduites, ajoutaient encore parfois à l'éloignement que pouvait produire une religion qui se présentait déjà dans des conditions bien peu avantageuses. C'est ainsi que pour demander au catéchumène s'il voulait devenir chrétien, on lui posait une question qui signifiait littéralement: «Veux-tu entrer dans la famille des Prangui?»[33], c'est-à-dire «dans la famille des Portugais». Les Paravar l'avaient bien voulu, qui avaient recherché leur protection, les sujets du *nāyakkar* de Madurei ne s'en souciaient pas. Il n'est pas même sûr que les Paravar, faisant profession de foi dans des conditions pareilles, aient tous compris qu'ils entraient dans une nouvelle religion plutôt que dans une alliance.

Parvenu en 1606 à Madurei, Nobili s'est aussitôt adonné à l'étude du tamoul[34] que le P. Fernandez n'avait jamais appris, se contentant pour communiquer avec ses fidèles des notions de portugais que ceux-ci s'étaient efforcés d'acquérir en entrant dans la «famille des Portugais». Nobili a en outre très rapidement entrepris l'étude du telugu et du sanskrit. Le tamoul était la langue du pays, à la fois langue courante et langue littéraire; le telugu était utile pour communiquer avec ceux qu'on appelait les Badaga (Nobili l'appelait d'ailleurs *badagalia lingua*), c'est à-dire les *Vaḍagar*, «gens du Nord» et dont le pays était en effet au Nord du pays tamoul, en principe à partir de la latitude de Madras, mais dont des éléments et la culture littéraire étaient présents au pays tamoul. Quant au sanskrit, Nobili avait bien vu la nécessité de son étude comme langue sacrée et parce que les expressions techniques en étaient constamment utilisées dans les autres langues. Il a même cru à tort, en raison du nombre considérable de mots sanskrits employés en tamoul, que le sanskrit avait plus de

32 MAFFET ... p. 35.

33 P. DAHMEN, *Robert de Nobili, l'Apôtre des Brahmes Première apologie 1610*, Paris, 1931, p. 165: *pranguiculam puguda venumo = piraṅgikkulam puguda vēṇumō* «Est-ce qu'il faut (pour toi) entrer dans la famille ...»

34 *Ibid.*, p. 54–55.

rapport avec le tamoul que le latin avec l'espagnol, l'italien et le portugais. Il n'en est rien en réalité, car le tamoul et le telugu s'opposent au contraire dans leur structure profonde comme langues dravidiennes, au sanskrit langue indo-aryenne. Le nombre des emprunts de vocabulaire ne crée pas la parenté linguistique. Mais du point de vue purement empirique, Nobili, ne parlant d'ailleurs que de «connexio», est bien excusable, surtout en un temps où la linguistique n'était pas née.

Ces études attestent l'intention bien claire chez Nobili d'entrer complètement dans l'intelligence des cultures indiennes et cette intention s'est manifestée si tôt chez lui qu'on peut se demander si elle n'a pas été suscitée par des conseils reçus avant même son installation à Madurei. François Roz, le premier évêque romain de la chrétienté syro-malabare, d'abord évêque de Aṅgamāli, à l'ancien siège du métropolite chaldéen, puis archevêque de Cranganor par transfert du siège épiscopal dans une ville portugaise, a pu orienter Nobili, car il était lui-même de ceux qui jugeaient nécessaire la connaissance des langues et des usages des pays. En tout cas, il a toujours soutenu Nobili dans toutes ses entreprises. Celles-ci ne se sont pas bornées à l'étude des langues, puis des littératures, pour être en mesure de discuter avec les savants, elles ont consisté à se séparer des chrétiens pranguis méprisés pour fonder parmi les hautes castes un apostolat plus efficace.

Nobili a nié être «prangui», affirmé la noblesse de sa lignée et déclaré être *romaka sannyāsi*, c'est-à-dire «renonçant romain». Il savait quel respect s'attache, même parmi les brâhmanes, à ceux qui renoncent au monde par religion, tout en appartenant à une caste élevée, comme celle de la noblesse guerrière ou gouvernante. Il pouvait légitimement échapper à l'opprobre des Pranguis, puisqu'il n'était pas Portugais, et faire valoir ses droits de noblesse et de renoncement au monde pour entrer en contact avec les brâhmanes et les plus hautes personnalités du pays. Il fallait en outre se conformer aux usages de civilité indiens et s'indianiser par le régime alimentaire, le costume, les habitudes. Mais ceci exigeait aussi de se tenir à l'écart des Pranguis, à commencer par le P. Fernandez et ses chrétiens. En effet, tout contact avec eux eut fait participer Nobili à leur abjection du point de vue indien et interdit tout rapport avec lui. Ulcéré, le P. Fernandez se plaignit aux autorités ecclésiastiques, dénonça Nobili comme versant dans le paganisme et déchaîna la longue querelle des rites malabares. En Chine, à la même époque, le P. Ricci venait pareillement d'instaurer – Nobili le savait[35] – la méthode d'accomodation aux usages du pays et d'étude approfondie des langues et des idées des peuples. Pareillement la querelle des rites chinois devait bientôt s'allumer elle aussi.

Nobili répondit en 1610 aux accusations de Fernandez dans une apologie qui nous a été conservée et qui était accompagnée de dissertations spéciales sur des points d'usage admis par Nobili et dénoncés comme païens par Fernandez[36]. Cette apologie et ces dissertations prouvent la compétence admirable de Nobili acquise en peu d'années sur les choses de l'Inde. Elles constituent même des documents encore utiles par leur précision sur les pratiques indiennes du XVIIe siècle et sur la société du Sud de l'Inde à cette époque. Elle auraient dû servir, à Goa et en Europe où elles ont été portées, à éclaircir l'opinion sur la civilisation des Indes, si du moins les préjugés sur l'absurdité et les ténèbres du paganisme n'avaient pas été déjà trop fermement établis.

[35] Il invoque dans son apologie un précédent de Ricci, DAHMEN, p. 70, cf. aussi p. 139.

[36] DAHMEN, *loc. cit.*; antérieurement J. BERTRAND, *Mémoires historiques sur les Missions des Ordres religieux*, 2e éd., Paris, 1862, p. 265 et suiv.; cf. J. BERTRAND, *La Mission du Maduré*, 4 vol., Paris, 1847–1854.

Nobili cite fréquemment dans son apologie et dans ses lettres des termes, voire des phrases et des passages entiers de livres sanskrits et tamouls. Il a donc été aisé de se convaincre aujourd'hui de sa compétence, et la vérification a déjà été faite pour le sanskrit par W. Caland. Caland a surtout insisté sur le fait qu'il avait connaissance d'un authentique texte védique dont il a cité un extrait, la *Taittirīrīyasaṃhitā*. Ce fait est particulièrement remarquable parce que la littérature védique est la plus ancienne, la plus soigneusement conservée à l'abri de ceux qui sont considérés comme indignes et que la langue en est archaïque. Si donc Nobili a pu y avoir accès, c'est qu'il avait fait du sanskrit une étude très approfondie et parfaitement gagné, comme savant, la confiance des brâhmanes. Le fait nous indique aussi que la jalousie de ces derniers dans la conservation de leurs textes sacrés était bien moins grande qu'on ne l'a supposé d'ordinaire, même parfois de nos jours. Ceci nous sera confirmé par la facilité relative avec laquelle nous verrons plus tard que les missionnaires se sont procuré les Veda au XVIIIe siècle. Il résulte encore de tout cela que les textes védiques étaient toujours en usage courant dans le milieu savant de Madurei au début du XVIe siècle.

Les transcriptions latines de Nobili sont cohérentes et accompagnées dans ses manuscrits et leurs principales copies du texte original dans les caractères dits *grantha* quand il s'agit de sanskrit, ce qui est conforme à l'usage du pays tamoul. Dans tous ses exposés il pose en principe la nécessité de recourir aux textes originaux qui expliquent les raisons des choses qu'on veut interpréter et il cite effectivement ces textes dans une variété telle qu'elle suppose le concours de *paṇḍit*, des savants qui ne dédaignaient pas de travailler avec lui et n'avaient pas hésité à l'instruire. Cet exemple aurait dû montrer à tous et a effectivement montré à plusieurs esprits impartiaux que l'Inde n'était ni ignorante, ni fermée et que la caste brahmanique n'était point telle que l'avait crue un moment, dans ses déceptions, Saint François-Xavier, quand il avait écrit, le 15 janvier 1544: «Il y a dans ces pays une race qui s'appelle les Brahmes ... c'est la race la plus perverse du monde; c'est bien d'elle que l'on peut entendre le psaume qui dit: «de la race impie, de l'homme injuste et trompeur, protège-moi (Ps. 42)» ... S'il n'y avait pas de Brahmes, tous les infidèles se convertiraient à notre foi».[37]

Les citations tamoules de Nobili ont été moins étudiées que ses citations sanskrites. Elles ne sont pas moins significatives de sa compétence et de la variété de ses lectures. Elles nous fournissent éventuellement des variantes pour les textes que nous connaissons. Par exemple à propos du mot TambirāN employé pour dire «Dieu» dans l'ancien catéchisme tamoul qu'il a réformé, il indique que ce mot se trouve dans un des poèmes du *Tiruvāçagam* commençant par «Endeiar Empiran». Dans l'édition de Pope[38] de cette œuvre çivaïte, le poème en question (V, 47, p. 64) commence par *endeiyāy embirāN* ... qui signifie «Notre père et mère, notre Seigneur ...» et la lecture de Pope est préférable, car le deuxième vers est en assonance avec le premier et se lit: *tandai tāy tambirāN* ... «Père, mère, Seigneur par soi-même ...», mais celle de Nobili: *endeiyār* au lieu de *endeiy āy* est plausible. Elle supprime simplement la première mention de la «mère» sous la forme *āy*, et la remplace par une terminaison honorifique *ār* ajoutée à *endei* «notre père». Nobili explique exactement TambirāN comme signifiant *ipse dominus*, «Seigneur soi-même», ce qu'il glose en ajoutant *cui dominus nullus est*, «pour qui il n'est pas de Seigneur».

Nous n'avons pas l'occasion de juger de sa compétence en telugu, mais pour qu'arrivé en 1606 à Madurei, il soit quatre ans plus tard en état d'écrire son apologie avec une parfaite

[37] Cité par DAHMEN, *loc. cit.*, p. 9–10.

[38] *The Tiruvāçagam*, Oxford, 1900.

maîtrise du tamoul et du sanskrit, il faut non seulement qu'il ait été parfaitement doué pour l'étude des langues, mais encore que les lettres indiennes aient été bien facilement à la portée des Européens qui voulaient se donner la peine de les étudier en s'adaptant à la société du pays. Et cette constatation aggrave singulièrement le reproche d'indifférence qu'on peut faire aux lettrés européens qui ont pu lire les mémoires et les lettres de Nobili sans y trouver la révélation d'existence d'un double monde littéraire dans l'Inde, ou sans songer à l'aller étudier.

Menezes, l'archevêque de Goa, primat des Indes, celui qui avait amené les chrétiens syro-malabars à l'Eglise romaine, donna d'abord raison à Nobili contre Fernandez, conformément à l'avis de François Roz. Mais après son départ de l'Inde, les plaintes reprirent et Nobili sans cesse inquiété et finalement condamné dans son action, qu'on interprétait comme s'entachant de paganisme, dut renoncer à la méthode apostolique, qui, seule, pouvait à la fois assurer des succès au christianisme dans les hautes castes et ouvrir à l'Europe la connaissance du monde indien, en même temps qu'offrir à l'Inde celle de la pensée européenne tout entière, car dans l'Inde, comme ce fut le cas en Chine, les sciences et tous les concepts de l'Europe n'eussent pas tardé à être connus de ceux qu'auraient d'abord attirés les préoccupations religieuses.

En réalité la querelle des rites malabares, comme celle des rites chinois, eut une portée bien plus grande que celle de discussions sur le caractère païen ou non païen, religieux ou civil de tel ou tel détail de costume ou d'usage. Elle n'était qu'une forme prise par le conflit permanent qui existe à la rencontre de deux civilisations, à l'intérieur même de chacune d'elles. Chaque fois, les uns tiennent pour la nécessité de s'adapter aux formes découvertes, afin de faciliter le rapprochement avec les nouveaux hommes en présence desquels ils se trouvent, les autres veulent, au contraire, défendre leur caractère préétabli, se prémunir contre toute influence qui le modifierait. Ce conflit est célèbre depuis que les historiens d'Alexandre ont narré comment le conquérant macédonien avait adopté les usages des Perses et combien certains de ses lieutenants le lui reprochaient.

Les partisans du contact et de l'adaptation ont le sentiment d'enrichir leur patrimoine intellectuel personnel en acquérant la connaissance des autres hommes et les connaissances que possèdent ces autres hommes. Les autres craignent de le perdre et, contre toute intrusion en eux d'un élément étranger, se défendent par l'ignorance. C'est pourquoi Nobili qui était digne de fonder l'indianisme, n'a pu être qu'un précurseur. Par ailleurs, l'autorité étrangère adopte volontiers une attitude d'ignorance à l'égard des hommes du pays, craignant de perdre son prestige en se mettant en quelque manière à leur école, craignant même parfois de donner un crédit pour elle dangereux aux idées et aux pratiques à l'égard desquelles elle manifesterait de l'intérêt en les étudiant. Elle croit, en effet, facilement que les jugements de valeur que portent les indigènes dépendent en quelque manière des siens.

Le P. Fernandez et son parti n'ont été si acharnés contre Nobili que parce qu'en se plongeant dans la société et les littératures indiennes, il cessait en quelque sorte d'être des leurs, il trahissait la cause chrétienne et européenne et pactisait avec le paganisme, il servait la cause de ce paganisme en vouant ses efforts à son étude, ce qui était lui rendre hommage, au lieu d'en afficher le mépris. De bonne foi, mais de bonne foi aveugle, on le jugeait perdu pour la chrétienté parce qu'on ne pouvait concevoir qu'il ait pénétré dans le brahmanisme sans en être entaché. Les Européens aussi connaissent, sans la nommer ainsi, la déchéance de la caste.

L'hostilité contre Nobili, relevant d'une attitude courante, n'intéresse pas seulement l'histoire des missions. Elle est un premier exemple d'un état d'esprit que nous retrouverons toujours, quoique sous une forme atténuée dans l'histoire de l'indianisme. Cet état d'esprit se manifestera fréquemment par une résistance à l'acceptation des données de l'indianisme et il se glissera parfois chez certains indianistes même, qui inclineront par trop à l'hypercritique à l'égard des traditions indiennes, tout en restant trop indulgents à des hypothèses gratuites, mais européennes. Nous aurons à déceler cette attitude et à nous mettre en garde contre cette source d'impulsion à l'erreur. Il nous fallait la mettre bien en lumière dans la forme outrée qu'elle a revêtue à la première tentative d'étude complète de l'Inde.

Nobili, malgré les difficultés, ne s'est jamais découragé et il a mis à profit les interruptions de son action directe auprès des brâhmanes de Madurei pour fonder toute une petite littérature chrétienne tamoule et sanskrite, qui mériterait une étude attentive, non seulement pour l'histoire des idées missionnaires et la connaissance de la pensée de Nobili, mais encore comme pouvant renseigner sur les idées en débat et les usages littéraires en vigueur chez les brahmanes de Madurei au début du XVIIe siècle. Ses œuvres comprennent un grand exposé de doctrine chrétienne en tamoul, le *Ñânopadesam* «Instruction pour la Connaissance», d'autres traités moins étendus et quelques ouvrages d'apologétique et de réfutation de doctrines non chrétiennes.

On a soutenu que Nobili n'avait utilisé les livres indiens que pour les réfuter. Cette assertion est la contrepartie de l'accusation de condescendance à l'égard du paganisme. Elle n'est pas fondée, le P. Dahmen l'a démontré et nous pouvons ajouter qu'il nous paraît impossible que Nobili ait fait une étude aussi rapide, aussi étendue et aussi pénétrante des littératures indiennes sans ressentir pour elles aucun attrait, sans y trouver rien qu'à blâmer. Nous ne connaissons à cet égard sa pensée que par des écrits qu'il a faits pour répondre à des accusations de faiblesses pour le paganisme et il n'aurait pu sans prêter le flanc à l'attaque s'arrêter à louer les livres qu'on se scandalisait qu'il connût. Il reste qu'il ne négligeait pas les «pierres d'attente» du christianisme qu'il trouvait dans ces livres et, en tout cas, il respectait ces livres comme documents authentiques, comme sources essentielles et comme garants des idées indiennes. Son Apologie de 1610, bourrée de citations de ces autorités était bien, en dépit de son caractère de défense personnelle contre les attaques particulières, un premier travail de philologue indianiste.

C'est aussi un exemple de bon travail d'ethnologue avant la lettre. L'observation des usages, le diagnostic du comportement s'y trouvent dans les appendices qui étudient, par exemple, le port du *kuḍumi*, toupet gardé au sommet de la tête, ou l'emploi du santal, et ils sont complétés par l'indispensable recours aux textes et à leur interprétation philologique en fonction de l'ensemble de la culture du pays, recours que parfois les ethnologues ont aujourd'hui tendance à oublier quand ils travaillent en pays civilisés, parce qu'ils n'ont pas à songer qu'ils opèrent chez des peuples sans littérature.

Les mémoires de Nobili sur les questions de mœurs et coutumes ont servi de sources et de modèles pour la rédaction d'autres recueils d'informations sur l'Inde composés aux XVIIe et XVIIIe siècles. Tel est le cas de la *Relation des erreurs qui se trouvent dans la religion des Gentils Malabars de la coste de Coromandel dans l'Inde*, dont des extraits ont été publiés par E. Jacquet en 1835[39] et la totalité par W. Caland[40] en 1923. Cet écrit a même été attribué à Nobili, mais à tort.

[39] *L'Inde Française*, appendice par E. JACQUET. Paris, 1827–1835, tome I.

[40] *Twee oude fransche verhandelingen over het hindoeïsme. Verh. der koninklijke Akad. van Wetenschappen te Amsterdam*, 1923, p. 1–92.

Indépendamment de Nobili, ou à sa suite, beaucoup de missionnaires ont bien senti dans l'Inde au XVIIe siècle la nécessité d'en venir à l'étude des langues. Grammaires et dictionnaires ont commencé à être composés dans les diverses régions atteintes par les Européens. Le P. Francesco Henriquez avait composé à la demande de François Xavier une grammaire tamoule qui était restée inédite, et il fallut attendre le XVIIIe siècle pour que d'autres grammaires de cette langue soient publiées. Mais à Goa parut en 1640 la première grammaire de konkani, langue de la région et qu'on appelait alors *canarim*. Elle était due au P. Thomas Estêvâo, alias Thomas Stevens, Jésuite anglais, qui avait composé en outre des ouvrages chrétiens en konkani à commencer par la *Doutrina cristã* parue en 1622 à Goa[41].

La première grammaire sanskrite à été apportée manuscrite par le P. Henrich Roth, jésuite allemand, en 1664, au P. Athanase Kircher, qui dominait alors la plupart des domaines de l'orientalisme en Europe. Malheureusement Kircher jugea les langues de l'Inde «absolument barbares et sans aucune affinité soit avec les langues grecque, latine, allemande, soit avec la langue primitive»[42]. Une langue d'un type si nouveau aurait dû au moins piquer sa curiosité, d'autant plus qu'il était loin d'être ennemi de la nouveauté. Il a eu néanmoins un recul devant ce qui nétait pas seulement l'inconnu, mais encore l'inconnu aberrant, l'inconnu total sans contact avec le sacré, le classique ou le familier. Toujours est-il que la grammaire de Roth ne parut pas et qu'il en fut extrait seulement un tableau de l'écriture *nāgarī*, ainsi que les traductions du Pater et de l'Ave à titre de specimens, dans la *China illustrata* de Kircher en 1667.

D'un autre côté l'intérêt de l'Europe s'éveillait à l'égard de l'Empire mogol par les récits des voyageurs et un elzévir parut à Leyde dès 1631, intitulé *De Imperio Magni Mogolis sive India vera, commentarius e variis auctoribus congestus*, qui donnait un intéressant tableau du pays. A la fin du siècle, ce fut le tour des *Voyages de Bernier, contenant la description des Etats du grand Mogol, de l'Hindoustan, etc ...* en 1699 à Amsterdam. Bernier avait été médecin d'Aurang Zeb et avait acquis sur la pensée indienne quelques informations, quoique de seconde main. La Fontaine l'a connu chez Madame de la Sablière et a confirmé auprès de lui sa tendance à songer à l'Inde à laquelle il se plaisait à faire remonter l'origine d'une partie de ses fables.

Mais d'autres précurseurs encore de l'indianisme ont utilement travaillé au XVIIe siècle, notamment Abraham Roger. Celui-ci, un Hollandais qui visita la côte de Coromandel, publia une description de la vie, des mœurs et des idées des brâhmanes sous le titre *De open-deure tot het verborgen heydendom*[43], «La Porte ouverte vers le paganisme caché», qui fut traduite en français par Thomas la Grue en 1670. On y trouve, d'après un brahmane Padmanaba (Padmanābha), informateur de l'auteur, non seulement des renseignements sur les religions, la cosmologie, le calendrier, les littératures, mais encore une traduction d'un texte sanskrit, les Centuries de Bhartṛhari, recueil de sentences raffinées qui étaient propres à donner une idée de la sagesse indienne et de l'art poétique sanskrit. De plus, comme l'indique le titre même donné par Abraham Roger à son livre, l'idée commençait à se faire jour que la connaissance de l'Inde pouvait aider à comprendre le paganisme tout entier, indien ou non, et qu'elle devait prendre sa place dans l'histoire générale des religions, comme nous dirions aujourd'hui.

En outre, l'Inde n'était pas seule à se révéler à l'Europe au XVIIe siècle. D'autres pays apparaissaient qui prolongeaient le monde indien, l'Indonésie et la péninsule indochinoise,

[41] MARIANO SALDANHA, *Doutrina cristã* ...

[42] Cité par Pinard de La Boullaye, *L'étude comparée des religions*, 3e éd., Paris, 1929, t. I, p. 177.

[43] Leyde, 1651, rééd. Caland, 1915.

l'Indonésie par les voyageurs, la péninsule indochinoise, le Siam en particulier, par les relations.

La découverte de l'Indonésie, pas plus que celle de l'Inde, n'avait donné lieu tout de suite à des études autres que celles qui avaient un intérêt commercial. Cependant les faits d'observation courante ont été notés par des voyageurs attentifs, ainsi que les relations profondes de ces pays avec l'Inde et parmi ces voyageurs, certains se sont intéressés aux idées, moins il est vrai à propos de l'Indonésie, où l'Islam recouvrait tout en principe, qu'à propos de l'Inde souvent visitée sur le chemin de Java. C'est ainsi que Schouten, qui voyagea aux Indes en tous sens, de 1658 à 1665, s'étend surtout sur les religions indiennes à propos de l'Inde propre et non de Java. Comme beaucoup à son époque, il est imbu de l'idée que les Indiens ont dû recevoir leur philosophie d'une révélation ancienne, obscurcie dans la suite, et des philosophes de l'antiquité classique. Il croit que la doctrine de la transmigration des âmes leur venait de Pythagore.

Plus importante pour la connaissance du monde de civilisation indienne, et pour la formation ultérieure de la science indianiste, a été l'entrée en contact avec le Siam.

Les relations diplomatiques nouées entre Louis XIV et le roi du pays ont été l'occasion d'un éveil considérable d'intérêt pour ce pays et, en dehors des relations de voyages auxquelles les ambassades de Louis XIV ont donné lieu, nombre d'indications de valeur scientifique ont été rapportées, prinçipalement par *La Loubère* dans sa *Relation du Siam*, parue en 1691, et contenant les renseignements acquis dans sa mission de 1687 et 1688. Elles ont fait découvrir à des hommes comme La Bruyère l'importance de la civilisation siamoise et par contre coup la civilisation indienne.

La Loubère a été le premier à signaler l'existence de la langue pāli et de la littérature bouddhique en cette langue. Il en a reproduit des formes d'écriture, a reconnu la relation de cette écriture avec celle du sanskrit, telle que l'avait donnée Athanase Kircher d'après Roth, quoiqu'il se soit trompé sur la nature de cette relation. Il a donné une première traduction de la vie de Thevetat, c'est-à-dire Devadatta, cousin et rival du Buddha et de livres de discipline bouddhique[44]. Il a noté le premier encore la ressemblance des noms des jours de la semaine en sanskrit et en pāli, étape initiale d'une reconnaissance de l'étroite parenté des deux langues. Il a rapporté des informations qui ont permis à l'astronome Cassini un début d'enquête sur l'astronomie siamoise d'origine indienne. Enfin, des relations de la cour de France avec celle du Siam proviennent les plus anciens exemples de livres sur feuilles de palmier qui soient parvenus en France et sans doute en Europe.

Les ambassades au Siam ont aussi produit d'autres fruits que l'acquisition de notions et de documents scientifiques. Elles ont été l'occasion pour quelques Européens de faire une critique de l'attitude européenne ordinaire à l'égard des nations asiatiques.

La Bruyère écrivait:

«Si l'on nous assurait que le motif secret de l'ambassade des Siamois a été d'exciter le roi très-chrétien à renoncer au christianisme, à permettre l'entrée de son royaume aux *Talapoins*, qui eussent pénétré dans nos maisons pour persuader leur religion à nos femmes, à nos enfants et à nous-mêmes, par leur livres et par leurs entretiens, qui eussent élevé des *Pagodes* au milieu des villes, où ils eussent placé des figures de métal pour être adorées, avec quelles risées et quel étrange mépris n'entendrions-nous pas des choses aussi extravagantes? Nous

[44] E. Burnouf et Ch. Lassen, *Essai sur le pāli*, Paris 1826, p. 6 et suiv.

faisons cependant six-mille lieues de mer pour la conversion des Indes, des royaumes du Siam, de la Chine et du Japon, c'est-à-dire pour faire très sérieusement à tous ces peuples des propositions qui doivent leur paraître très folles et très ridicules. Ils supportent néanmoins nos religieux et nos prêtres: ils les écoutent quelquefois, leur laissent bâtir leurs églises et faire leurs missions: qui fait cela en eux et en nous, ne serait-ce point la force de la vérité?»[45]

Quelqu'ait pu être le sentiment profond de La Bruyère, même s'il a vraiment pensé que la présence de la vérité du côté chrétien donnait à l'Europe le droit de prêcher en Asie et à l'Asie le devoir d'accepter, ses remarques traduisent la prise de conscience d'une réciprocité idéale entre nations européennes et asiatiques, d'une position de droit des unes et des autres en vis à vis et non en surélévation du côté de l'Europe, et abaissement du côté de l'Asie. Le préjugé en vertu duquel on condamnait au début du siècle Nobili parce qu'il se livrait à l'étude de l'Inde, tend à la fin du même siècle à s'ébranler. Avec La Bruyère, le public cultivé peut songer qu'il n'a point sûrement le privilège exclusif de la vérité, parce qu'il est européen, humaniste et chrétien. Il pourra penser désormais qu'il existe d'autres hommes qui ne sont ni européens, ni chrétiens, mais qui sont humanistes à leur mode, comme les Européens le sont à celle des Grecs et des Romains. Il pourra concevoir qu'il y a enrichissement de la culture européenne à connaître les nations d'Asie dans leurs cultures propres. Qu'il veuille ou non les convertir à sa foi ou à sa civilisation et à ses usages, il pourra cesser de les mépriser par ignorance ou par calcul. Il en souhaitera l'étude et la connaissance.

C'est pourquoi, dès le début du XVIIIe siécle, pouvait enfin se fonder la science indianiste en dépit de toutes les persistances et de tous les regains des préjugés qui avaient entravé le plus grand de ses précurseurs: Robert de Nobili.

Les fondateurs de l'indianisme

Il n'a manqué à Nobili pour être le véritable fondateur des études indiennes que d'être écouté, que de trouver parmi ses contemporains moins de censeurs et un plus grand nombre d'hommes ouvrant les yeux, comme il les avait ouverts avec l'archevêque de Cranganore et quelques-uns de ses compagnons missionnaires sur l'importance de la pensée indienne et sur la nécessité de la connaître, ne fût-ce que pour tenter d'y substituer la pensée chrétienne. Du moins a-t-il été imité, et ceux qui ont repris ou sa méthode toute entière d'accomodation au pays, ou au moins son étude approfondie de la culture indienne, ont pu, dès le début du XVIIIe siècle, composer les premières œuvres de science indianiste, à partir desquelles d'autres ont travaillé, désormais sans interruption, à développer la connaissance de l'Inde.

Les autres précurseurs, dont nous avons mentionné quelques-uns, les constatations faites au Siam et en Chine, les querelles mêmes des rites malabares et des rites chinois, avaient ébranlé peu à peu le préjugé général qui attribuait la plus triste ignorance ou les croyances les plus absurdes à l'Orient et à l'Extrême-Orient. Saint François Xavier lui-même, qui avait, comme nous l'avons vu, si complètement méconnu l'Inde, avait pu ultérieurement, au Japon, comme nous l'avons également rappelé, prendre conscience de la valeur des cultures extrême-orientales. Le R. P. Bernard-Maître vient de montrer dans le dernier numéro des Etudes[46] que s'était révélée à lui l'existence d'une culture spirituelle très haute en un pays

[45] *Caracteres*, éd. Paris, 1759, tome II, p. 200-201

[46] *St François Xavier orientaliste*, *Etudes*, decembre 1952, p. 303-315.

d'où le bouddhisme du Japon tirait son origine première et qui n'était autre que l'Inde, mais que sous le nom de Tien-chou il ne pouvait reconnaître et où il avait espéré se rendre.

C'est alors que put se fonder l'indianisme. A la fin du XVIIe siècle en tout cas, une partie des missionnaires des Indes était finalement bien convaincue qu'il fallait suivre l'exemple de Nobili et, d'autre part, le souci naissait en Europe de réunir et de lire les monuments littéraires de l'Inde et de l'Extrême-Orient. On commençait à recevoir alors à Paris des livres chinois pour la bibliothèque du Roi[47], et on entretint un Chinois, Arcade Hoang, pour y travailler pendant de nombreuses années[48]. Mais c'est surtout par l'action de l'abbé Bignon[49], nommé bibliothécaire du roi en novembre 1718, que fut systématiquement entreprise la constitution de fonds indiens et extrême-orientaux d'ouvrages permettant d'étudier les langues et d'explorer les littératures. Bignon avait déjà recueilli lui-même des livres chinois, «tartares» (c'est-à-dire sans doute mandjous) et indiens, qu'il déposa à la Bibliothèque du Roy à son entrée en fonctions[50], et il demanda aussitôt à Etienne Fourmont, professeur au Collège Royal, un mémoire sur les livres chinois, tartares, indiens, siamois, etc ... à acheter pour la Bibliothèque.

Le 1er Avril 1719 Fourmont y envoyait ce mémoire qui s'y trouve encore[51] en deux rédactions, l'une plus détaillée que l'autre et par laquelle on peut juger des connaissances de Fourmont en matière de littérature indienne. Ces connaissances sont tirées, exclusivement ou non, de la traduction par La Grue de l'ouvrage d'Abraham Roger. En Novembre 1727, un autre mémoire rédigé par Fourmont fut envoyé aux agents de la Compagnie des Indes et aux Jésuites missionnaires, leur demandant la recherche d'ouvrages concernant «l'histoire des Indiens, leur religion, mœurs, coutumes, etc ...»[52], mais rédigés en persan comme on pouvait les trouver dans les états du Grand Mogol. Fourmont voulait, en effet, fonder les études sur la lecture directe des sources, mais devait se contenter des sources persanes, les indiennes ne pouvant pas encore être utilisables en Europe. Il souhaitait cependant que celles-ci fussent un jour lues en France, car il demandait dictionnaire indien, alphabet et grammaire indienne expliqués en «persien».

On envoya ce mémoire aux missionnaires, certains étaient peu préparés à répondre aux requêtes de la Bibliothèque du Roy. Parfois ils ne pouvaient pas se procurer les livres spécialement désignés dans les mémoires de Fourmont, et ils ne voyaient pas l'utilité d'en envoyer d'autres, car ils considéraient que dans l'immédiat ces livres seraient inutiles à Paris et ils n'envisageaient pas qu'ils puissent avoir jamais un intérêt autre que purement local, dans les pays de mission. Une lettre du P. Delollière, missionnaire au Siam, donne un exemple de cet état d'esprit[53]. Mais d'autres étaient d'avance en état de satisfaire, et au-delà, toutes les demandes. C'étaient les Jésuites Le Gac, Calmette et surtout Pons. Deux groupes de missionnaires étaient en effet déjà à l'œuvre pour étudier les littératures indiennes. Ces deux groupes étaient opposés, l'un étant jésuite, l'autre luthérien, mais ils travaillaient simultanément et non sans une féconde émulation.

[47] Cf. H. OMONT, *Missions archéologiques françaises en Orient aux XVIIe et XVIIIe siècles*, t. II, Paris, 1902, p 806.

[48] *Ibidem* p. 808.

[49] J. FILLIOZAT, *Bibliothèque nationale, Catalogue du fonds sanscrit*, fasc. I, Paris, 1941, p. 1.

[50] OMONT, p. 808 et suivantes.

[51] Département des Manuscrits. Archives. AR 68, fol. 14–15 et 53–55, pour ce qui concerne les livres indiens.

[52] OMONT, p. 829 (mémoire de Fourmont publié intégralement).

[53] Cf. OMONT, p. 835–837.

C'est en 1706 qu'avait été fondée à Tranquebar (en tamoul Taraṅgambāḍi, «la Ville-des-Vagues»), un peu au nord de Karikal, la mission luthérienne par Bartholomaeus Ziegenbalg (1683–1719), sur ordre du roi Frédéric IV de Danemark. Cette mission avait été bientôt soutenue en outre par la société anglaise *De promovenda cognitione Christi* qui l'avait dotée d'une imprimerie. Ziegenbalg était allemand et avait fait ses études théologiques à Halle. Il avait appris en peu de temps le tamoul, langue de la région, traduit en tamoul le *Nouveau Testament* et une partie de l'Ancien, rédigé des mémoires considérables sur les religions indiennes et publié à Halle en 1716 une grammaire tamoule. Ses mémoires sont restés longtemps manuscrits. L'un, la *Genealogie der Malabarischen Götter*, n'a été édité qu'en 1867 à Madras par W. Germann, un autre, le *Malabarisches Heidenthum*, «Paganisme malabar», qu'en 1926 à Amsterdam par W. Caland[54]. Mais ils n'ont pas laissé d'être utilisés en Europe, où ont été faits d'après eux, et d'après le second surtout, des exposés substantiels des mœurs et des religions des Tamouls, par *La Croze*[55] et par *Niecamp*[56], exposés où beaucoup d'autres ont puisé par la suite.

L'œuvre de Ziegenbalg est des plus importantes. Sa grande familiarité avec le tamoul, non seulement vulgaire, mais encore littéraire, est manifeste d'après les nombreuses allusions qu'il fait à toutes les parties de la littérature, en décrivant l'ensemble de la culture tamoule. Il a néanmoins composé son *Nouveau Testament* en style de langue parlée pour la diffusion populaire de l'ouvrage. En décrivant les prières indiennes, il cite, en transcription latine selon la prononciation tamoule vulgaire, des échantillons d'invocations sanskrites. Elles lui avaient été fournies, semble-t-il, transcrites en écriture tamoule et non en écriture grantha usitée dans le pays pour la notation exacte du sanskrit. Il est clair que son information est essentiellement tamoule et locale, valable comme recueil très abondant d'éléments pour une monographie de la culture tamoule au début du XVIIIe siècle à la côte de Coromandel, non pas valable pour une connaissance générale de l'Inde, ni même du pays tamoul tout entier. Mais les informations régionales retenaient assez de traits communs à toute l'indianité pour fournir à l'Europe des premières données utiles un peu détaillées. La comparaison avec d'autres descriptions faites en d'autres régions aurait fait apparaître beaucoup de points de croyances et d'usages communs aux Tamouls et à d'autres, si de pareilles descriptions avaient été imitées ailleurs. Aujourd'hui encore, en tout cas, il est souvent utile de recourir aux écrits de Ziegenbalg, non plus pour en tirer des notions de portée étendue, mais pour y chercher des détails qui ont été précieusement notés.

Dans le temps où travaillait Ziegenbalg avec tant d'activité et de succès, la mission des Jésuites à laquelle s'était adressé Bignon pour faire passer à Paris les monuments des littératures de l'Inde cultivait de son côté fort activement les lettres indiennes à la fois dans le Sud et dans le Nord.

Plusieurs, selon la tradition de Nobili, étaient versés non seulement dans les langues vulgaires, mais encore en tamoul littéraire, le *çentamiȷ̄*, et en sanskrit, d'autres encore dans les études savantes telinga et sanskrites. Le P. Pierre de la Lane a été l'auteur de la première grammaire telinga ou telugu, faite par lui à Pondichéry en 1727 (*Bibliothèque Nationale ms.*

[54] *Verhandelingen der Koninklijke Akademie van wetenschappen te Amsterdam. Afdeeling Letter-kunde*, Nieuwe reeks, XXV, 3.

[55] V. LA CROZE, *Histoire du christianisme des Indes*, La Haye, 1724, pp. 445–499.

[56] Trad. française par BENJAMIN GAUDARD, *Histoire de la Mission Danoise dans les Indes Orientales*, Genève, 1745. Trad. latine par J. H. GRISCHOVIUS, *Historia missionis evangelicae in India Orientali*, Halle, 1747, p. 29–95.

indien 596, copié par Anquetil-Duperron *indien 634*). La mission établissait aussi un dictionnaire (B. N. *indien 597*, copie par Anquetil *indien 598*) et un dictionnaire telugu-français (B. N. *indien 600*, copie par Anquetil *indien 599*) et trois traités chrétiens au moins, telugu-sanskrit dont l'attribution peut être faite au P. Calmette, mais n'est pas certaine, étaient composés en telugu et traduits en sanskrit (*Punarjanmākṣepa*, «Réfutation des renaissances, B. N. *sanskrit 1761*, telugu: *indien 582*; *Satyopadeça*, «Exposé de la vérité», *sanskrit 1762*, telugu: indien 627; *Daivaparīkṣā*, «Investigation du divin», sanskrit 1763, telugu: *indien 630*)[57].

Les études sanskrites étaient pratiquées par le P. Calmette et surtout par le P. Pons, qui était alors à Chandernagor. Quant aux études supérieures tamoules, c'étaient les plus florissantes. Deux savants missionnaires les avaient portées à un point tel que leur œuvre reste encore usuelle aujourd'hui, soit pour avoir passé dans des ouvrages devenus classiques, soit pour être elle-même restée classique.

Le premier a été le P. Louis Noël de Bourzès, que les Portugais appelaient le P. Louis Natal, et dont on trouve le nom écrit «de Bourzes» ou même «de Bourges». Il fut missionnaire au Maduré de 1710 à 1735[58]. Il a été l'auteur principalement d'un grand dictionnaire tamoul-français qui est resté inédit (B. N., *indien 213–214*), mais sa substance a passé dans les grands travaux lexicographiques de Dupuis et Mousset au XIXe siècle, dont les dictionnaires restent fondamentaux à côté du Tamil lexicon de l'Université de Madras.

Le second a été le P. Constantio Josefo Beschi arrivé à la mission du Maduré en 1711 auprès du P. de Bourzès. Admirablement doué pour l'étude des langues, il a été probablement l'Européen qui a le mieux possédé le tamoul. Il a été l'auteur du *Tēmbāvaṇi*, une immense épopée tamoule de plus de 14.000 stances sur la vie de St Joseph, dont on a pu, avec de bonnes raisons, contester l'intérêt, soit pour la mission, soit pour les belles-lettres, mais qui n'en est pas moins un chef-d'œuvre reconnu de poésie tamoule savante[59]. Sa maîtrise du tamoul a eu aussi une efficacité scientifique considérable. Il a composé un quadruple dictionnaire tamoul, le *Çaduragarādi*, maintes fois réédité et utilisé comme point de départ dans plusieurs autres travaux lexicographiques[60]. Surtout il a composé toute une série de grammaires tamoules selon des plans différents, qui toutes sont encore consultées ou même conservent une grande autorité aujourd'hui encore et ceci suffit à en marquer l'excellence et le rôle fondamental dans les études.

St. François Xavier avait prescrit, au XVIe siècle, au P. Henriquez, de rédiger une grammaire tamoule sur le modèle des grammaires grecque et latine et nous voyons que, jusqu'à nos jours, les grammaires européennes de langues indiennes ont presque toujours été rédigées de cette façon, excepté certaines des grammaires de Beschi et, plus tard, certaines grammaires sanskrites.

Il apparaît à première vue avantageux et même nécessaire pour les Européens qui commencent l'étude d'une grammaire d'une langue indienne, qu'ils puissent trouver un exposé où les formes de cette langue soient cataloguées selon les modes qui leur sont familiers et

[57] Il est précisé dans la liste d'envoi comprenant le texte sanskrit du dernier qu'il s'agit d'une traduction en «samouscretam», cf. OMONT, II, p. 1189 (liste d'envois de 1733).

[58] Cf. LĒON BESSE, *La Mission du Maduré*, Trichinopoly, 1914, p. 580, n. 1.

[59] 1ère édition: Pondichéry 1851–53, cf. J. VINSON, *Le Tasse dans la poesie tamoule* dans A. HOVELAQUE et J. VINSON, *Etudes de linguistique et d'ethnographie*, Paris, 1878, p. 127–142. Derniere édition: Pondichéry, 1927–1928.

[60] Cf. VINSON, *Manuel de la langue tamoule*, Paris, 1903, p. 232. Le ms. le plus ancien de cet ouvrage, souvent modifié par les éditeurs, est de 1732 (B. N. *indien 227*).

enseignées comme répondant aux catégories de formes qu'ils connaissent déjà. Pour celui qui désire seulement utiliser la langue le plus rapidement possible, il est commode de disposer d'un répertoire d'expressions équivalentes aux formes de sa langue maternelle ou du latin qu'il connaît. Mais un tel répertoire n'est pas une véritable grammaire de la langue en question, il ne permet pas d'en dégager la structure originale, ce n'est qu'une énumération des manières de rendre en cette langue les formes d'expression verbale qu'on emploie soi-même.

Le P. Delollière, vers 1730, a bien défini ces sortes d'ouvrages, dans une lettre à laquelle nous avons fait allusion[61], à propos du siamois: «Il n'y a (au séminaire du Siam) de grammaire que pour avertir qu'il n'y en a point et qu'on ne scaurait en faire du moins, qui approche de celles qu'on fait pour nos langues d'Europe. Quasi tous les mots dans cette langue sont monosyllabes; il n'y a ny conjugaisons, ny déclinaisons, ny temps, ny modes, ny nombres, ny personnes, ny cas. Cette espèce de grammaire, qu'on a faite, aprend la manière de suppléer à tout cela par des prépositions, comme aussi à former les caractères, à les prononcer, à former les syllabes et le tour de la phrase».

C'est un instrument d'utilité empirique certaine, non un instrument de connaissance scientifique qu'une grammaire ainsi rédigée pour une langue étrangère à l'Europe. Or, les grammaires indiennes indigènes exposaient les éléments des formes d'une manière adéquate au sentiment qu'avaient de la structure de ces langues leurs usagers naturels, que ce sentiment ait été juste ou non. De plus, ces grammaires se trouvaient, avant le XIXe siècle, très supérieures par la valeur de leurs analyses phonétiques et morphologiques aux grammaires latines et grecques. Du point de vue scientifique, les grammaires pratiques élaborées par les missionnaires pour les langues indiennes marquaient donc, sans qu'on s'en aperçoive, un double recul par rapport aux grammaires indigènes de certaines de ces langues: sanskrit et tamoul littéraire.

Pour le sanskrit, l'inconvénient n'est pas très grave. Le sanskrit, apparenté au grec et au latin, supporte assez naturellement d'être exposé de la même manière qu'eux. Mais pour le tamoul, langue dravidienne de structure étrangère au type indo-européen du sanskrit, du grec et du latin, l'exposé de la morphologie selon le plan de la grammaire latine ne peut être qu'un expédient provisoire. Aussi longtemps qu'il est employé, il masque les procédés réels de la langue, imputant à ses formes les désignations qui conviennent non à leur nature propre, mais à celle des formes latines autrement constituées qui signifient la même chose.

Les procédés réels de la langue doivent s'étudier linguistiquement par l'analyse directe des faits de langue, sans s'embarrasser de comparaisons avec les procédés employés par une langue d'un autre type, pour exprimer les mêmes choses. Mais cette analyse doit s'aider de la recherche des similitudes avec les procédés parallèles des langues apparentées. C'est-à-dire qu'elle doit se faire à l'intérieur de chaque langue et de chaque groupe linguistique, sans faire intervenir d'analogies tirées de groupes linguistiques étrangers et qui peuvent être fallacieuses. Les analogies de procédés entre groupes linguistiques différents doivent bien être à un certain moment envisagées, mais une fois seulement que les procédés propres à chaque groupe sont déterminés et non pour les déterminer. Leur recherche appartient à la linguistique générale, non à l'étude de chaque langue en elle-même.

Prenons un exemple. L'expression tamoule *aḍiyēN* signifie «je suis esclave» et *aḍiyem* «nous sommes esclaves» or *ēN* et *em* sont des terminaisons courantes des expressions ayant le

[61] OMONT, p. 835–836.

sens respectivement de la première personne du singulier et de la première personne du pluriel des verbes. On ne doit cependant pas cataloguer *aḍiyēN* et *aḍiyem* comme étant de telles formes d'un verbe «être esclave, servir», car on trouve fréquemment en tamoul et dans les autres langues dravidiennes des désinences de pronoms personnels annexées à des noms primaires. On devra donc, non pas les classer d'après la catégorie de formes qu'ils traduisent, mais reconnaître en eux, comme M. Jules Bloch a montré qu'il fallait le faire[62], *des «noms pronominalisés»* («moi» ou «nous» (à vos) «pieds») formations propres au dravidien du moins dans l'Inde. C'est seulement une fois la nature réelle de ces expressions établie à l'intérieur du tamoul et des langues apparentées qu'on pourra rechercher s'il existe une formation de même sorte dans quelqu'autre famille linguistique. Une simple mise en équivalence de ces mots avec ceux qui les traduisent en une langue européenne permettrait bien de les comprendre et de les employer à bon escient dans la pratique, non pas de les connaître scientifiquement dans leur valeur exacte.

Beschi n'a pas tenté de comparaisons linguistiques dans la famille dravidienne dont il n'avait pas conscience et il a fait d'abord une grammaire du tamoul vulgaire, *koḍuntamiǰ* en latin, en 1728[63]. Ce sont les protestants de Tranquebar qui ont publié pour la première fois, en 1738, cet ouvrage du Jésuite, l'intérêt de la science désarmant, pour une fois, et avant de le faire d'autres fois encore, des adversaires pourtant acharnés de part et d'autre. Cette grammaire est excellente pour fournir les éléments de la traduction du latin en tamoul. Elle indique, par exemple, sous la rubrique «gérundifs» (§71) que les Tamouls n'ont qu'un gérondif équivalent au gérondif latin en *do*, et enseigne (§121) la manière d'y suppléer pour rendre des gérondifs en *di* et en *dum*. Cependant elle ne s'en tient pas là et donne le nom attribué par les grammairiens tamouls à ce qu'elle désigne comme gérondif. Elle explique ce nom qui est *viNeiyeccam*, «defectus verbi», comme exprimant que cette forme a valeur de gérondif et signification verbale, mais est dite défective par rapport au système du verbe, parce qu'elle ne se conjugue pas. Elle aurait dû ajouter que le terme implique que la forme désignée doit être complétée par un verbe, suppose un verbe auquel elle se rapporte. Beschi se conformait, en tout cas, dans cette grammaire pratique, à la grammaire latine, mais il voyait que la terminologie de cette dernière était au fond inadéquate et il signalait celle des grammairiens tamouls faite pour la langue même.

Dans deux autres grammaires en latin il est allé plus loin. Supposant connue la langue vulgaire et renvoyant sans cesse à sa première grammaire, il a décrit le tamoul littéraire, le *çentamiǰ*, en entrant plus avant dans l'analyse du tamoul en général. Ce nouvel ouvrage a été très répandu en manuscrit[64], publié en traduction anglaise en 1822, puis en texte original avec réédition de la version anglaise en 1917, non pour son intérêt historique, mais pour la valeur qu'il conserve comme instrument de travail.

Là, Beschi fait une place très grande aux données des grammairiens tamouls. Il cite souvent et explique le *NaNNūl*, haute autorité depuis le Moyen-Âge. Il tend de plus en plus à

[62] *Structure grammaticale des langues dravidiennes*, Paris, 1946, p. 29 et suiv. (*aḍiyēN*, *aḍiyem*, p. 31).

[63] Ed. diverses, citée ici dans l'éd. de Pondichéry 1843 (par Dupuis): *Grammatica latino-tamulica in qua de vulgari tamulicae linguae idiomate koḍuntamiǰ dicto, fusius tractatur*.

[64] B. N. ms. indien 192. Traduction, d'après un autre ms., publiée par B. G. BABINGTON, *A grammar of the High dialect of the Tamil language termed shen-tamil*, Madras 1822. Ed. du texte latin, d'après une copie conservée à Trichinopoly, et réédition de la traduction anglaise par L. BESSE: CONSTANT JOSEPH BESCHI, *A grammar of High Tamil*, Trichinopoly, 1917.

substituer la terminologie grammaticale tamoule à la latine, dont il souligne le caractère trop approximatif, notamment en reprenant la question du *viNaiyeccam* et en discutant l'emploi qu'il a fait lui-même de la désignation de gérondif pour le *viNaiyeccam*[65].

Sans doute Beschi n'a-t-il pas eu les préoccupations linguistiques que nous pouvons avoir aujourd'hui, mais il avait celle de l'analyse aussi exacte que possible de la langue et recourait tout naturellement aux modèles d'analyse et de classement donnés par les savants du pays. Il avait encore une autre raison d'enseigner les opinions de ceux-ci. Les écrits des lettrés nourris de telles opinions, chez eux classiques, y font constamment allusion dans leurs écrits qu'on ne peut entendre sans être au courant. Beschi a nettement indiqué cette nécessité de connaître la terminologie des grammairiens tamouls pour lire les auteurs et donne notamment cette nécessité comme raison de suivre l'ordre du *NaNNūl* dans l'étude des cas de la déclinaison, quoique cet ordre ne corresponde pas à celui du latin.[66] A l'exposé grammatical est jointe une prosodie.

Dans un troisième ouvrage grammatical, la *Clavis humaniorum litterarum sublimioris tamulici idiomatis*, «Clef des humanités en haut tamoul», Beschi reprend l'étude de la grammaire et de la prosodie, en partant cette fois des divisions de la matière telles que les ont faites les lettrés tamouls. La plupart des titres de sections ou de paragraphes sont donnés d'abord en tamoul. Les sections qui étaient intitulées dans les autres grammaires «De gerundiis et Participiis», ou «De Participiis» et «De Gerundiis», sont maintenant la section «īreccam (De Participio et Gerundio)», *īreccam* voulant dire les «deux eccam», car à côté du *viNaiyeccam* existe le *peyareccam* assimilé du point de vue des grammairiens du latin à un participe, mais défini par les grammairiens du tamoul comme une forme supposant un nom auquel elle puisse se rapporter et manquant des aspects généraux du nom parce qu'elle ne se décline pas.

Le titre de cet ouvrage est bien significatif de l'opinion de Beschi; pour lui, il y avait un humanisme tamoul à mettre en parallèle avec l'humanisme classique. Il voulait en donner la clé. Il y a réussi, quoique beaucoup d'indianistes par la suite, en vertu d'un engouement exclusif pour le primitif indien ou ce qu'ils croyaient tel, d'un préjugé raciste conscient ou non ou encore d'habitudes d'écoles, par ignorance en tout cas, aient non seulement laissé de côté les lettres tamoules – ce qui était normal pour des spécialistes occupés ailleurs – mais encore leur aient dénié le caractère qu'elles partagent pourtant avec les lettres sanskrites classiques, de former la base d'une haute culture indienne autonome et complète.

La *Clavis* de Beschi a été moins utilisée que les deux autres grammaires, mais elle a été éditée par le Rév. K. Ihlefeld pour l'indianiste A. Burnell, en 1876[67], par la même mission luthérienne qui avait déjà publié en 1738 la grammaire de *Koḍuntamiī.*

Beschi ne s'en est pas encore tenu là et il a rédigé, cette fois en tamoul, une grammaire qui présente, en un style courant quoiqu'élégant, les principes des anciens grammairiens tamouls toujours condensés dans des aphorismes difficiles. C'est le *ToNNūlviḷakkam*, «Explication des anciens traités». Ainsi Beschi a rédigé tout un ensemble de textes gradués pour l'initiation du latiniste européen à la pleine possession de la culture tamoule. Ses livres de description du tamoul sont encore constamment en usage et sa méthode d'analyse de cette langue à la

[65] Ed. Besse pp. 52 et suiv.

[66] Ed. Besse p. 12, trad. p. 30.

[67] *Clavis humaniorum litterarum sublimioris Tamulici idiomatis auctore*, R. P. Constantio Josepho Beschio, Tranquebar, 1876.

lumière des analyses déjà faites spécialement pour elle, sans préluder à l'analyse linguistique comparative, inaugurait dans le domaine indien la linguistique descriptive scientifique. Elle montrait qu'on pouvait apprécier une langue dans son caractère original, sans la voir à travers le latin. Elle montrait qu'on pouvait la décrire en se dégageant de l'habitude commode, mais déformante d'en énumérer les formes comme simples équivalents empiriques des formes du latin.

Les grammaires et dictionnaires de Beschi envoyés en manuscrits à la Bibliothèque du Roy avant 1739, où ils figurent au catalogue imprimé n'étaient donc pas de simples œuvres de pionnier. Ils ont été les fondements de l'étude philologique du tamoul. Beschi n'a pas été un précurseur de l'indianisme, mais un de ses fondateurs resté un de ses classiques.

Il en a presque été de même pour les travaux du P. J. Fr. Pons dont nous avons dit qu'il cultivait le sanskrit à Chandernagor au moment où Bignon s'occupait de rassembler à Paris les monuments littéraires de l'Inde et de l'Extrême-Orient. Les idées du P. Pons concernant l'étude des langues indiennes ont certainement été analogues à celles de Beschi, quoi qu'il ait pu, en composant une grammaire sanskrite qu'il a envoyée à Paris en 1733[68], employer assez facilement la terminologie de la grammaire latine. Il savait, comme Beschi, que la connaissance des grammairiens sanskrits est indispensable à la lecture des auteurs classiques sanskrits, parce que la grammaire tient une place fondamentale dans la culture de ces auteurs mêmes et il a composé sa propre grammaire non en collectant des équivalents sanskrits aux formes latines, mais en partant d'une grammaire sanskrite en sanskrit, le *Saṃkṣiptasāra* de Kramadīçvara. Cette grammaire avec comme dictionnaire complémentaire, l'*Amarakoça* traduit en latin et un *dhātupāṭha* contenant les racines verbales et traduit aussi en latin,a servi au début du XIXe siècle – nous l'avons déjà rappelé – à l'initiation des premiers sanskritistes européens qui ne sont pas allés aux Indes, Frédéric Schlegel et Chézy. Elle n'a pas gardé toutefois la même importance que les travaux grammaticaux et lexicographiques de Beschi. Elle était beaucoup moins parfaite et n'a pas tardé à être remplacée.

En revanche l'œuvre du P. Pons a été plus importante que celle de Beschi pour faire connaître la littérature et la pensée indiennes à l'Europe et pour doter celle-ci des documents nécessaires. Une longue lettre qu'il a écrite de Karikal, le 23 Novembre 1740, sur la littérature indienne et qui a été publiée maintes fois dans les *Lettres édifiantes et curieuses* a donné en effet de la littérature sanskrite et des philosophies classiques sanskrites, les *darçana*, un premier tableau cohérent, clair et, à de menus détails près, exact.

Ce tableau est moins ample que celui des idées qu'avait donné Ziegenbalg, mais il repose sur une information plus savante, provenant de brahmanes d'un milieu bengali admirablement instruit en littérature sanskrite et qui possédait en quantité les principales œuvres de celle-ci, comme le prouve le fait que Pons a pu envoyer ces œuvres à Paris en grand nombre dès qu'on les lui a demandées. Ziegenbalg, lui, n'avait disposé que d'informations de sources bien lettrées, telles qu'on pouvait en avoir dans une petite ville de la côte et il n'avait pu communiquer à la manière de Nobili avec les centres de haute culture du pays. Il faut noter qu'aujourd'hui, cependant, c'est l'œuvre de Ziegenbalg, à cause de ses détails particuliers, qui peut rester une source d'étude pour l'indianisme moderne, tandis que celle de Pons a achevé de remplir son rôle aussitôt après avoir servi à jeter les bases de la connaissance européenne exacte de la culture sanskrite et à susciter les travaux qui l'ont remplacée. Mais le fait que l'œuvre de Pons a servi de base pour un grand développement scientifique ultérieur

[68] J. FILLIOZAT, *Une grammaire sanskrite du XVIIIe siècle et les débuts de l'indianisme en France*, J. A. 1937.

nous incite à l'examiner avec quelque attention, afin de discerner les raisons de sa valeur, puisque nous menons toute cette enquête pour reconnaître les mécanismes de formation de notre science indianiste.

Ce qui caractérise essentiellement l'œuvre de Pons est d'avoir été fondée directement sur les sources sanskrites recueillies et interprétées selon toute apparence avec l'aide d'un ou plusieurs pandits excellents. Pons a dressé lui-même, le 13 décembre 1732[69], le catalogue des livres rassemblés par lui à Chandernagor et envoyés à Paris. Ce catalogue montre de quelles sources il a disposé.

Il est divisé en huit sections: Livres philologiques, Poèmes mythologiques et historiques, Pouranams, Astronomie et astrologie, Diverses poésies, Livres des Lois, usages et de la pratique du culte des dieux, et Livres philosophiques.

Les «Livres philologiques» comprennent 31 ouvrages de grammaire, lexicographie, prosodie et rhétorique. Les «poèmes mythologiques et historiques», 23 poèmes ou pièces de théâtre, les uns ou les autres de Kālidāsa, Bhāravi, Bāṇa, Harṣa, etc ... Les «Pouranams» sont 16 *Purāṇa* en manuscrits complets ou partiels auxquels sont joints le *Mahābhārata* et le *Rāmāyaṇa*, au total 25 numéros en 47 volumes. Sous la rubrique «astronomie et astrologie» sont comptés 8 ouvrages. Les «diverses poésies» sont 9 ouvrages tels que le *Ṛtusaṃhara*, le *Gītagovinda*, l'*Amaruçataka*, le *Prabodhacandrodaya*, etc ..., également l'*Hitopadeça* quoique celui-ci soit en prose avec seulement des intercalations de vers. Les «Livres des Lois, usages, et de la pratique de culte des dieux», au nombre de 25, sont des *dharmaçāstra*, à commencer par celui de Manu, le *Tantrasāra* et d'autres textes tantriques ou de la littérature des Āgama et des livres de piété (*bhakti*) ou pratique rituelles et cérémonielles. Un recueil d'*Upaniṣad* fait également partie de cette section. Les livres philosophiques sont présentés après une courte introduction sur les *darçana* et particulièrement sur le nyāya et l'état des études de logique au Bengale, avec des indications sur la polémique contre les bouddhistes. Ces livres sont répartis en deux sections inégales, «Livres de Neaca-darsanam» (*nyāyadarçana*) formant 38 numéros, et «Livres des autres Darsanam», à savoir *mīmāṃsā*, *vedānta*, *sāṃkhya*, *vaiçeṣika* et *pātañjala* (ou *yoga*), mais ce dernier seul n'est pas représenté dans les 9 numéros de cette sous-section.

Il est évident que cette collection de 168 numéros ainsi méthodiquement classés et comprenant toutes les branches de la littérature sanskrite, à l'exception d'un petit nombre (médecine, chimie et yoga), résulte d'un choix parfaitement compétent, d'autant plus que dans chaque section ce sont bien les œuvres essentielles qui sont représentées. Les *Veda* proprement dits manquent et le compte des dépenses fait état de 4 roupies données «à deux brahmes envoyez à la recherche des Vêdams» sans qu'on voie que leur recherche ait été couronnée de succès. Mais ces *Veda*, à l'exception de l'*Atharvaveda*, ont été envoyés à Paris par le P. Le Gac, le *Ṛgveda* avec l'*Aitareyabrāhmaṇa* et le *Yajurveda* en 1732[70] et le *Samāveda* en 1735[71]. L'*Atharvaveda* figure bien dans le catalogue d'un envoi de 1734[72], mais cette fois, et par exception, l'identification du livre envoyé était inexacte. Il s'agit d'un recueil de textes tantriques et de textes du culte de Devī[73]. Tous ces ouvrages, ainsi que d'autres textes envoyés du Sud avec les *Veda* ont été incorporés dans la collection des codices indici,

[69] B. N. *Nouv. acq. franç. 5442*, fol. 1–14, reproduit dans Omont, II, 1179–1187.

[70] Omont, II, p. 1189.

[71] Omont, II, p. 1192.

[72] Omont, II, p. 1190.

[73] Actuellement B. N. sanskrit 178 et 179.

catalogué en latin par Etienne Fourmont, d'après les catalogues des envois des missionnaires, en une liste qui a été publiée dans le *Catalogus codicum Bibliothecae Regiae* de 1739[74].

Pons qui avait fourni la plus grande partie des ouvrages de cette collection, qui se monte au total à 287 numéros, a tracé par ailleurs le tableau de la littérature sanskrite, d'après ces textes, dans une lettre écrite de Karikal au P. du Halde, le 23 Novembre 1740. Le P. du Halde était par ailleurs un des principaux correspondants des jésuites de Chine et il a publié d'après les mémoires reçus d'eux une monumentale *Description de la Chine*[75]. Il a inséré la lettre de Pons dans le volume XXVI du recueil des *Lettres édifiantes* paru en 1743 et maintes fois réédité depuis avec l'ensemble de la collection.

Cette lettre indique d'abord que les brahmanes ont été les seuls dépositaires des sciences dans l'Inde excepté dans le Sud où parmi des parias autochtones on trouve une caste des «vallouvers», qui se mêle encore d'astronomie et d'astrologie et d'où l'on tient quelques ouvrages très estimés qui contiennent des préceptes de morale. Cette assertion est importante et exacte; la littérature sanskrite a pour rivale dans le Sud la littérature tamoule où des ouvrages tels que les *KuRal* de Tiruvalluvar, auteur réputé paria, sont l'objet d'une légitime admiration. Pons continue en indiquant que les brâhmanes descendent de sept illustres pénitents qui ont fait souche entre l'Himālaya et la Yamunā dans les provinces limitées au Sud par le Gange jusqu'à Patna, d'où les brâhmanes se sont ensuite répandus dans toute l'Inde. On reconnaît là les sept *ṛṣi* mentionnés par Manu (I, 35) parmi dix générateurs du genre humain, mais qui sont les mêmes personnages en groupe limité à sept qui paraissent dès le Ṛgveda comme des «Pères» (RV, VII, 76, 4; X, 82, 2 et 4). Ce sont plus précisément les mêmes personnages sous le nom de Brahmarṣi, car la région indiquée par Pons comme foyer d'origine des brâhmanes, sans coïncider exactement avec celle qu'indique Manu comme le *brahmarṣi-deça* (II, 19), la «*région des brahmarṣi*» en forme la plus grande partie, tout en laissant de côté le pays des Çūrasena qui en forme l'Ouest dans Manu et en la débordant légèrement à l'Est.

Pons établit ensuite que seuls les brâhmanes ont accès à toutes les sciences, les autres castes n'en pouvant connaître qu'une partie et il constate que «les sciences et les beaux-arts qui ont été cultivés avec autant de gloire et de succès par les Grecs et les Romains, ont fleuri pareillement dans l'Inde. Il identifie les gymnosophistes célèbres depuis l'Antiquité aux brahmanes et surtout à ceux qui se font «saniassi» (*saṃnyāsin*). Il caractérise ensuite le «Samskret» ou «samskroutan» et la grammaire des brâhmanes qui «peut être mise au rang des plus belles sciences». Il sait que le langage des «richi» (*ṛṣi*) «dans les *Védams* ou livres sacrés, est assez souvent inintelligible aux plus habiles, qui ne savent que le sanskrit fixé par les grammaires». Il expose comment plusieurs siècles après l'âge des *ṛṣi* la grammaire a été établie dans ce qui lui semble avoir été «l'âge de l'ancienne poésie». Les ouvrages grammaticaux qu'il mentionne sont les principaux de ceux qu'il avait envoyés à Paris. Il se trompe en faisant de la grammaire d'Anubhūti, «le Sarasvat», comme il écrit, c'est-à-dire *Sārasvata* la première de toutes dont Pāṇini se serait servi pour composer la sienne. En fait le Sārasvat est beaucoup plus récent et appartient à une autre tradition que celle de Pāṇini. Il mentionne la grammaire de Kramādīçvara sur laquelle il déclare qu'il a fait la sienne, et le Kalapa (Kalāpa). Il caractérise ensuite la nature des racines sanskrites et la dérivation des mots à partir de ces racines, puis les dictionnaires sanskrits, les traités de versification, disant qu'il a

[74] Pages 434–448.

[75] 4 vol. in-fol., Paris.

envoyé en 1739 à du Halde un abrégé «de leurs règles»[76]. Il note que l'unité d'action est moins observée dans les *purāṇa* et autres poèmes que chez Homère et Virgile et que pourtant il l'a trouvée dans le «d'harmapouranam», ce qui est très probablement le Mahābhārata. Il ajoute que les fables indiennes si souvent traduites par les Arabes et les Perses «sont un recueil de cinq petits poèmes parfaitement réguliers, composés pour l'éducation des princes de Patna.» Il veut sans doute désigner le *Pañcatantra* qui est cependant en prose mêlée de vers et effectivement il a placé son abrégé l'*Hitopadeça* parmi les poèmes dans son catalogue. Mais la mention des princes de Patna comme étant ceux à qui était destiné le texte dont il parle, fait penser au *Rājanītiçāstra* attribué à Cāṇakya ministre de Candragupta à Pāṭaliputra, c'est-à-dire Patna. Il note l'absence de l'éloquence, mais le développement de la rhétorique d'ornementation du style, l'*alankârachâstram* (*alaṅkāraçāstra*), «science de l'ornement».

Passant à l'histoire, il souligne qu'elle est peu cultivée, sauf sans doute chez les princes «rajapoutes», ce qui est exact. Il signale que selon ce que des brahmanes lui ont dit il y a des livres appelés *nâtak* contenant des «histoires anciennes sans aucun mélange de fables». Ces *nâtak* sont les *nāṭaka* ou pièces de théâtre. Il faut sans doute entendre «fables» au sens de «récits mythologiques», ce qui n'empêche pas que le sujet des *nāṭaka* soit fictif ou légendaire. Mais c'est après avoir lu ces indications de Pons que William Jones, pensant trouver un récit historique, s'enquit auprès du savant de Calcutta, Rādhākānt Deb, de ce genre de littérature et se vit remettre l'*Abhijnāçakuntalā* qu'il traduisit en 1789 avec l'aide de Rādhākānt Deb. C'est l'exemplaire de la même œuvre, envoyé par Pons 57 ans plus tôt, qui devait servir de base presque au bout d'un siècle, en 1830, à l'édition princeps de Chézy. Pons relève que les Mogols aiment l'histoire et que celle de leurs rois a été écrite par plusieurs savants de leur religion. Il pense, comme beaucoup d'autres auteurs de son temps qu'on trouve dans les poèmes indiens «mille restes précieux de la vénérable antiquité, une notion bien marquée du paradis terrestre, de l'arbre de vie, de la source de quatre grands fleuves dont le Gange en est un qui, selon plusieurs savans, est le Phison du déluge, de l'empire des Assyriens, des victoires d'Alexandre sous le nom de Javana-raja, roi des Javans ou Grecs.»

Ces prétendues traces de l'histoire biblique ou classique sont illusoires. Alexandre pourrait bien avoir été désigné comme roi des Javana (Javan est une forme hindie normale du sanskrit yavana) qui sont bien les Grecs dans les textes anciens, mais on n'a jamais trouvé de textes sanskrits qui le mentionnent sous cette forme. Il se peut que Pons écrive d'après des renseignements provenant en réalité de sources musulmanes, qui par l'héritage littéraire grec qu'elles contiennent avaient beaucoup plus de chances que les sources indiennes de donner de l'importance à Alexandre. Celui-ci en effet n'a fait que passer dans les anciennes satrapies indiennes des Achéménides, il n'est pas entré dans les royaumes de l'Est, qui sont ceux où se sont élaborées, au Magadha, les légendes historiques des *Purāṇa*. Les satrapies en question sont même revenues à l'Inde peu après son passage. Il n'a donc joué aux yeux des Indiens du Centre et de l'Est de l'Inde qu'un rôle épisodique.

Il ne paraît pas être question davantage de l'empire des Assyriens dans les documents sanskrits. Peut-être Pons a-t-il voulu les reconnaître dans les Asura, héros impies qui sont mythologiques, mais en qui M. Foucher s'est demandé s'il ne fallait par voir des guerriers des pays à l'Ouest de l'Inde, mais essentiellement des Iraniens[77]. Quant aux vestiges des notions bibliques, depuis longtemps on s'ingéniait à en trouver chez les peuples nouvellementétudiés.

[76] Cet abrégé n'a pas jusqu'ici été retrouvé.

[77] La vieille route de l'Inde de Bactres à Taxila.

D'autres auteurs en ont reconnu sur les indices les plus futiles. Postel avait déjà au XVIe siècle appelé les brahmanes «Abrahamites» pour les faire descendre d'Abraham. Le P. Bouchet dans une lettre à Huet, ancien évêque d'Avranches[78] alors retiré chez les Jésuites, avait au début du XVIIIe siècle voulu, lui aussi, voir Abraham dans Brahma et Sara dans Sarasvadi en tamoul). Le P. Bouchet avait même tenté de justifier le rapprochement de Sarasvadi avec Sara par des considérations pseudo-philologiques. Se fiant à l'aspect extérieur des noms sans recourir à leur analyse, il avait dit: «Les deux dernières syllabes du mot Sarasvadi sont dans la langue indienne une terminaison honorifique: ainsi *vadi* répond assez bien à notre mot français *madame*» et il retrouvait cette terminaison dans plusieurs noms de «femmes distinguées», notamment Parvadi (Pārvatī); il en concluait donc que le nom véritable de Sarasvadi se réduisait aux deux premières syllabes, mais il ne rendait pas compte du *s* et surtout *vadi* (= *vatī*) dans Parvadi n'est que la terminaison du féminin en *ī* faite sur le mot *parvata*, tandis que dans Sarasvadi (Sarasvatī), *vadi* est un suffixe d'appartenance.

[78] *Lettres édifiantes*, éd. Aimé Martin, t. II, p. 347-353.

CONTRIBUTIONS À L'ÉTUDE DU MANTRAŚĀSTRA

PAR
ANDRÉ PADOUX

III*

Le *japa*

Etudier le *japa*, c'est d'abord se poser la question de la traduction de ce terme: que signifie pour nous le mot *japa*? Une réponse ne peut toutefois être donnée – si elle peut l'être – qu'en fonction des définitions et des descriptions du *japa* dans les textes et de ses usages religieux-rituels. Or les unes comme les autres ont sensiblement varié au cours de plus de deux millénaires d'utilisation du mot et de la conduite qu'il désigne. Une traduction unique et satisfaisante, qui impliquerait une conception unifiée du *japa* et une interprétation également une de toute la pratique au cours des temps, sont impossibles. On va donc utiliser ici le mot sanskrit *japa* sans le traduire, l'étude faisant apparaître, avec la diversité des usages, la variété des sens que ce terme peut avoir eu, ou qu'il a encore puisque, comme pour tout ce qui touche à l'hindousime tantrique, il s'agit là d'une tradition toujours bien vivante en Inde.

Japa, substantif masculin, se rattache à la racine *JAP* qui, dit le *Dictionnaire Sanskrit-Français* de Stchoupak, Nitti et Renou, signifie «murmurer, marmonner, réciter, prier à voix basse». *JAP*, *japati*, pour le *Sanskrit Dictionary* de Monier-Williams, c'est «to utter in a low voice, whisper, mutter (especially prayers & incantations); to pray to anyone in a low voice; to invoque or call upon in a low voice,» le *japa* lui-même étant «muttering, whispering ...; muttering prayers, repeating in a murmuring tone passages from scripture or charms or names of a deity, etc.; muttered prayer or spell.» Le Dictionnaire de Saint-Pétersbourg donne pour *JAP*: «halblaut, flisternd hersagen, hermurmeln» et pour *japa*: «das flisternde Aussagen eines Gebetes, Liedes, usw.; ein auf diese Weise hersagtes Gebet.» D'où la traduction de *japa* par Murmelmeditation parfois utilisée en allemand (ainsi par J. W. Hauer, *DerYoga*), qui rend assez bien compte du double aspect de récitation murmurée et de concentration mentale du *japa*. L'encyclopédie sanskrite *Śabdakalpadruma*, de son côté, décrit le *japa* comme *vidhānena mantroccaraṇam*, «énoncé d'un mantra selon les règles» et elle cite ensuite un certain nombre de textes, surtout purāṇiques, décrivant les règles de cette récitation.

* Pour I (*mantroddhāra*) et II (*nyāsa*), voir *BEFEO*, tome LXV (1978), pp. 65–85 et LXVII (1980), pp. 59–102.

Ces premières indications – on pourrait en ajouter bien d'autres de cette sorte – font déjà apparaître le *japa* comme un murmure ou une récitation à voix basse d'un texte ou de paroles de caractère religieux ou magique et plus spécialement de mantras, murmure ou récitation – prière peut-être – qui doit se faire selon certaines règles: c'est un énoncé rituel; cela semble être en outre essentiellement un énoncé à voix basse. Le sens principal de *JAP* est en effet «murmurer». Nous verrons toutefois que le *japa* peut également se faire à voix haute, comme aussi (et bien mieux d'ailleurs) de façon silencieuse ou purement mentale. Le *japa*, enfin, n'est en principe pas un énoncé isolé. C'est la répétition d'une formule qu'il faut, comme disent les textes, énoncer «encore et encore», *bhūyo bhūyaḥ*, parfois même, nous le verrons (cf. *infra*, p. 129), un nombre énorme de fois.

Le terme est d'un usage ancien, la récitation elle-même, à but religieux, de textes du Veda étant sans doute plus ancienne encore. Le mot *japa* se rencontre dès les Śrautasūtra et les Gṛhyasūtra pour désigner une prière murmurée ou, «plus techniquement, la récitation des mots *bhur, bhuvaḥ, svar, 03m*.»[1] C'est alors la récitation murmurée de stances ou de formules par les officiants ou le *yajamāna* à certains moments du culte védique.

Dans le domaine védique, le *japa* a une particulière importance dans le *svādhyāya*, la récitation personnelle du texte védique qui est, dit-on, un *japayajña*: un sacrifice consistant en une récitation, donc une offrande de la parole. Or le *svādhyāya* est le *brahmayajña*, le sacrifice au *brahman*, le plus haut des cinq *mahāyajña* que prescrit la tradition.[2] Le *japa*, dans la mesure même où il est un énoncé, où il est fait de parole, se fait avec ce qu'il y a de plus haut, puisque le *brahman* est parole: *brahma vai vāc* (AitBr 4. 21,1). On a là affirmée dès une époque ancienne une notion qu'on retrouvera plus tard sous diverses formes tendant toutes à marquer le très haut niveau salvateur du *japa* ou son importance primordiale dans certains rites. Prééminence qu'affirmait aussi la Bhagavad Gītā (10. 25) en faisant dire à Kṛṣṇa *yajñānāṃ japayajño 'smi*, «parmi les sacrifices, je suis celui de la parole murmurée». Telle est aussi la doctrine de Manu (2. 85): «le sacrifice consistant en une récitation est dix fois supérieur à celui qui consiste en l'accomplissement des actions rituelles prescrites», *vidhiyajñāj japayajño visiṣṭo daśabhir guṇaiḥ*. Manu complète cette hiérarchie du *japa* en ajoutant: «le *japa* à voix basse lui est cent fois supérieur et celui fait mentalement mille fois» (*upāṃśuḥ syācchataguṇaḥ sāhasro mānasaḥ smṛtaḥ*).[3] On a là une hiérarchie qui ne cessera jamais d'être présente et qu'exploiteront particulièrement diverses formes de *japa* tantrique, dont celles considérées comme les plus hautes ne seront plus du tout des énoncés vocaux, mais des pratiques mentales ou spirituelles et de yoga. Cette hiérarchie peut paraître surprenante puisque la forme la plus haute de cet acte de parole qu'est en principe le *japa* sera précisément celle où nulle parole n'est énoncée et qui n'est que pensée. Mais cela ne fait qu'appliquer au *japa* une conception de la parole tout à fait générale en Inde.[4] La parole, originairement, dans la mesure où elle est identique au *brahman*, à la parole du brahmane, est silence. Et le

[1] L. Renou, *Vocabulaire du rituel Védique* (Paris: Klincksieck, 1954), p. 68.

[2] L'Amarakośa (2. 7, 47) écrit: *svādhyāyaḥ syāj japaḥ*, soulignant ainsi soit le rôle du *japa* dans le *svādhyāya*, soit le fait que tout *japa* est un sacrifice de parole, donc, comme le *svādhyāya*, un *mahāyajña*, un acte rituel d'une haute importance.

[3] Voir Manu, 2. 77 à 87, sur la valeur et le mérite du *japa* de *OṂ* avec les *vyāhṛti* et la *gāyatrī*.

[4] Cf. A. Padoux, *Recherches sur la symbolique et l'énergie de la parole* ... (Paris: de Boccard, 1975) ci-après: *Recherches* –, *passim*. Je concluais: «Une étude consacrée aux puissances de la Parole aboutit en définitive à reconnaître la suprématie du silence.» (*ibid.*, p. 347).

brahman, l'absolu métaphysique, est conscience, laquelle est silencieuse.[5] D'un silence, dira-t-on plus tard, source de la parole et riche en essence de toutes ses virtualités, de toute sa puissance. La parole, on l'a dit souvent, sort du silence pour finalement y retourner et s'y résorber. Cela se fera notamment, comme on va le voir, par certaines formes de *japa*. Posons donc ici comme une règle partout admise que le *japa* vocal, *vācika*, c'est-à-dire audible pour un tiers, en est la forme la plus basse. Celui *upāṃśu*, où le récitant, murmurant, ou priant, articule les mots ou les sons mais reste inaudible, est la moyenne. Le *japa* le plus haut étant purement mental, *mānasa* (ce qui n'exclut d'ailleurs pas toute articulation de la parole, mais celle-ci reste intérieure).[6]

Sans vouloir en aucune façon suivre – même très schématiquement – l'histoire du *japa*, on peut cependant citer parmi les mentions anciennes de cette pratique celle qu'on trouve dans le Mokṣadharmaparvan du Mahābhārata (12. 189–193), qui définit le *japa* comme la récitation d'un texte védique utile (*japet vai saṃhitāṃ hitām*) – sans d'ailleurs préciser quel texte – et qui le pose par rapport au Sāṃkhya et au Yoga. Il y apparaît comme une pratique héritière du *svādhyāya* et donc jugée, comme celui-ci, très haute, puisque c'est l'offrande de la toute-puissante et divine parole védique. (Ce qui évidemment rejoint l'enseignement de la BhG. 10.25 – cf. *supra*, p. 118.) Cette pratique (*japavidhi*) est prévue pour l'homme dans le monde aussi bien que pour le renonçant. Elle doit s'accompagner d'observances: contrôle des sens, véridicité, etc. et, soit sacrifice, soit au contraire renoncement aux sens et au sacrifice. Ce *japa* donnera à l'un des pouvoirs divins; l'autre, le renonçant, il l'amènera au *dhyāna* puis au *samādhi* et de là au plan le plus haut: la fusion dans l'*ātman*.[7] Le *jāpaka* est ainsi l'égal du yogin (ou même son supérieur). On a donc là une voie de salut parallèle à celles du Sāṃkhya et du Yoga. On peut se demander[8] s'il ne faut pas voir dans ce passage du MBh une façon d'affirmer la valeur et la supériorité du *japa*, en tant que tradition héritière directe du Véda, par rapport à une autre tradition (sentie peut-être comme un peu extérieure), celle du Yoga – deux courants qui se rejoindront ensuite dans le *japa* tantrique. Notons que ce *japa*, déjà, peut conférer des pouvoirs surnaturels. (Peut-être peut-on aussi remarquer au passage que,

[5] Les Brāhmaṇa établissent aussi un lien entre ce qui est en silence (*tūṣṇīm*), le marmonnement confus (*jalpa*), l'énoncé à voix basse (*upāṃśu*) et l'indéfini (*anirukta*), l'illimité (ŚBr. 5. 4. 4, 13). Le murmure (*jalpa*) est associé à la vie (AitBr. 2. 39, 1–8). Voir L. Silburn, *Instant et Cause* (Paris: Vrin, 1955), p. 82.

Pour le LT (39. 35) «le [*japa*] à voix haute [s'emploie] dans les rites inférieurs; celui à voix basse, dans ceux qui donnent le succès (*siddhikarmaṇi*); le mental, pour ceux qui donnent richesse et libération. Le [*japa*] qui se fait par méditation (*dhyānātmā*) donne le succès dans tous les cas (*sarvasiddhikṛt*)» (p. 155 de l'édition Adyar, 1959, de ce texte).

[6] Dans la théorie des quatre niveaux de la parole: *parā*, *paśyantī*, *madhyamā* et *vaikharī*, l'articulation est présente non seulement en *paśyantī*, plan de la parole purement intérieure non encore développée, mais même, dans une certaine mesure, d'une façon archétypale, en *parāvāc*. Cf. *Recherches*, p. 145 sq.

Les trois formes, *vācika*, etc., du *japa* sont parfois mises en correspondance avec les trois plans de la parole, de *vaikharī* à *paśyantī*. Ainsi le comm. de Kṣemarāja *ad* SvT 2. 146–7 (vol. 1/2, p. 83):

ātmā na sṛṇute yaṃ tu mānaso 'sau prakīrtitaḥ /
ātmanā śruyate yas tu tam upāṃśuṃ vijānate //146//
pare sṛṇvanti yaṃ devi saśabdaḥ sa udāhṛtaḥ /

où il explique: *mānaso madhyamāyāṃ vāci / upāṃśusaśabdau tu sūkṣmasthūlaprayatnāyāṃ vaikharīm.*

[7] *ātmakevalataṃ prāptas tatra gatvā na śocati.*

[8] Ces aspects du *japa* dans le MBh sont étudiés par V. M. Bedekar, «The Place of *japa* in the Mokṣadharmaparvan (MBH XII, 189–193) and the Yogasūtras», *A.B.O.R.I.* vol. XLIV, 1963 (p. 63–74). Sur les rapports entre le *japa* et le Yoga, voir les observations de J. W. Hauer, *Der Yoga* (Stuttgart: Kohlhammer, 1958), p. 198–9.

pour prouver que le *jāpaka* est bien l'égal du yogin, ou même son supérieur, le MBh raconte l'histoire du *jāpaka* Kauśika Paippalādin, donc d'un sage relevant d'une tradition avestique qui pourrait se rattacher au Cachemire.)

Il faut aussi noter ici, parmi les notions qu'on retrouvera explicites ou sous-jacentes dans bien des pratiques et des spéculations relatives au *japa*, deux idées présentes à époque ancienne: l'assimilation de l'émission de la parole dans le *japa* à celle du sperme, et l'idée – qui rejoint celle de la supériorité du silence sur l'énonciation – de la prééminence de l'énoncé bref, condensé, par rapport à celui qui est explicite, étendu. L'AitBr 2. 38 dit ainsi: «le hotar murmure le *japa*: il émet là le sperme. Le *japa* est énoncé inaudiblement; inaudible aussi est l'effusion du sperme.»[9] L'énonciation de la parole védique a ainsi pour homologue l'émission du sperme. Et tout comme celui-ci ne doit pas être gaspillé, ainsi la parole védique doit-elle être conservée, stockée en quelque sorte, car la rétention donne des forces alors que la dépense affaiblit.[10] Cette persistante idéologie, qui pose la supériorité du bref sur le long, du concentré sur l'étendu, du retenu sur l'émis, du silencieux sur le sonore et de l'inexprimé sur l'exprimé, donnera nécessairement une place de premier plan aux techniques de conservation de l'énergie (notamment sexuelle), mais aussi contribuera à placer les mantras brefs ou monosyllabiques (les *bīja*, concentrés d'énergie phonique) plus haut que les formules longues et, pour le *japa*, celui qui est mental, inexprimé extérieurement, plus haut que celui qui est vocal, audible. On a là des conceptions qui expliquent bien des aspects du *mantraśāstra* et notamment les formes mentales du *japa*.[11]

Remarquons enfin, pour conclure ces quelques observations générales, l'importance toujours donnée dans le *japa* à la forme de l'expression: toute la tradition ultérieure insistera sur la nécessité de l'exactitude de l'énoncé. C'est là un des traits constants du *mantraśāstra*, dont il est possible de voir l'origine, ou une des premières manifestations, dans l'importance accordée dès l'époque védique à la récitation, au *svādhyāya*, devenu ensuite *japa*, où c'est le mot énoncé qui importe, non le sens – *mantravid evāsmi nātmavit*, disait ainsi Nārada dans la ChU (7. 1.3).

On ne saurait évidemment passer en revue dans le cadre d'un article tous les cas où un *japa* est prescrit, ni même énumérer tous les types d'usages qui ont pu en exister. Mais on peut envisager les principales circonstances où cette énonciation méditée, répétitive, rituelle est

[9] *hotṛ japaṃ japati retas tat siñcatyupāṃśu. japatyupaṃśv iva vai retasaḥ siktiḥ.* Le même texte (2. 31–32), à propos de la récitation de la louange silencieuse, *tūṣṇīṃ śaṃsa*, formée du *japa* de *bhūr bhuvaḥ svaḥ*, et considérée comme l'essence du sacrifice, la rapproche aussi de l'effusion du sperme. Cf. La Vallée Poussin, *Études et Matériaux* (London: Luzac, 1898), p. 120–3.

[10] Sur les représentations hindoues relatives à l'énergie sexuelle, sa dépense ou sa conservation, cf. Sudhir Kakar, *The Inner World. A Psycho-analytic Study of Childhood and Societv in India*. (Delhi: Oxford University Press, 1981). Plus brièvement: A. Padoux, «Le monde hindou et le sexe» *in*: *Cahiers Internationaux de Sociologie*, vol. LXXVI, 1984.

[11] Sur les formes anciennes de ces notions, voir Ch. Malamoud, Le *svādhyāya. Récitation personnelle du Veda* (Paris: Institut de Civilisation Indienne, 1977), pp. 78–89. Bien entendu, ce ne sont pas les seules conceptions à l'œuvre dans le *mantraśāstra*. Il y a aussi, après le Véda, dans le tantrisme, une vision différente, positive, optimiste, de la dépense, avec la participation à l'effulgence généreuse de l'énergie divine – encore que même là l'ascèse ait son mot à dire.

La *bhakti*, également, jouera tôt un rôle dans toutes les pratiques dévotes et, en donnant plus d'importance à l'attitude envers la divinité qu'aux rites, elle tendra à dévaluer l'exactitude de l'énoncé: le mantra mal énoncé mais dit avec amour sera alors plus efficace que l'énoncé exact fait sans véritable dévotion. Les deux positions, à partir d'un certain moment, coexisteront, l'une ou l'autre prévalant selon le contexte.

prescrite dans les tantras et āgamas, les traités de rituel, etc. et indiquer les formes qu'elle semble avoir le plus fréquemment. Les exemples donnés viendront pour l'essentiel du domaine śākta-śaiva – des tantras, comme on dit d'ordinaire – mais aussi des āgamas,[12] en tenant également compte des saṃhitās (parfois appelées tantras) du Pāñcarātra viṣṇuite, dont les indications, parfois très précises, sont souvent intéressantes.[13] Quelques pratiques bouddhiques seront signalées au passage. Comme je l'avais noté dans les deux études précédentes, à propos du choix et de l'*uddhāra* des mantras, puis de leur imposition (*nyāsa*), les conduites et les spéculations varient selon les «sectes», selon les traditions tantriques et même selon les textes d'une même tradition. Mais il y a, avec toute cette diversité, une grande unité dans la vision, dans la théorie et même dans l'organisation des pratiques.[14] D'où la possibilité, croyons-nous, d'une approche d'ensemble, où nous verrons d'abord les pratiques essentiellement rituelles – la technique en quelque sorte du *japa* –, pour aborder ensuite celui-ci dans sa dimension mentale (ou somato-psychique) et spirituelle, comme voie vers la libération de la ronde des renaissances (ou parfois comme un effet de cette libération), ainsi que comme pratique de dévotion. Ce faisant, nous introduirons, pour la clarté de l'exposé, une division de la matière en trois parties, dont il faut reconnaître le caractère artificiel: technique rituelle et effort mental sont en effet tous deux toujours présents dans le *japa* (Murmelmeditation!), lequel est toujours utile pour le salut, et ils s'associent souvent en outre à la recherche proprement spirituelle et/ou à la dévotion: on le verra dans ce qui suit. (Au demeurant, s'il faut bien, pour tout sujet, choisir une approche et adopter un plan, il faut aussi se garder de penser que ce sont les seuls possibles et qu'une autre façon de faire n'aurait pas été préférable – v. *infra* note 16.)

I

LES PRATIQUES RITUELLES, LES TECHNIQUES DU *JAPA* – *JAPAVIDHI*

Sans doute le *japa* est-il abondamment utilisé par les hindous comme une pratique religieuse courante[15]: moment de concentration, de dévotion ou de prière vocale ou mentale. Mais il est aussi – et, si on se réfère aux textes, on dirait, statistiquement, qu'il est surtout – un élément essentiel d'un grand nombre de pratiques rituelles. C'est un des domaines où se voient la minutie et la prolifération des rites de l'hindouisme tantrique, domaine où la *bhakti* a sans doute sa place, mais où il semble bien à qui lit les textes normatifs (mais peut-être les

[12] La distinction, commode, entre tantras et āgamas ne laisse pas d'être artificielle. On ne peut pas les poser comme deux catégories tout à fait différentes de textes, les uns *śākta* et surtout de rituel privé, les autres *śaiva* et de rituel de temple, car tel n'est pas le cas. On sait de plus qu'un même texte peut être appelé soit tantra soit āgama. Il ne faut pas non plus opposer un śivaïsme «du nord» qui serait proprement tantrique (= *śākta* ?) à un autre, «du sud», āgamique, car les mêmes textes ont souvent cours ici et là, et bien des ouvrages qu'on tend à classer «au nord» (certains de ceux du Krama ou de la Śrīvidyā, par exemple) sont originaires du sud de l'Inde, cependant qu'inversement tel auteur classiquement rattaché au sud (Somaśambhu, par exemple) est du Cachemire.

[13] Les références données en note permettront de trouver, si on le veut, des informations complémentaires.

[14] Unité qui ne fait que refléter celle du monde hindou. Mais, comme on le verra plus loin, les pratiques du bouddhisme tantrique se rattachent elles aussi aux mêmes représentations (sur l'efficacité créatrice de la conscience, ou sur l'image du corps, notamment) et ne laissent donc pas d'être très voisines.

[15] «Il en est venu à désigner dans l'Inde classique toute espèce de prière». L. Renou, «La valeur du silence dans le culte védique», *JAOS*, 69 (1949), p. 11–18; repris dans *L'Inde fondamentale* (Paris: Hermann, 1978), p. 66 sq.

lisons-nous mal?) que l'aspect de manipulation rituelle de la parole (le mantra est la forme phonétique et efficacement utilisable de la divinité) l'emporte sur tout autre. Dévotion et ritualisme, il est vrai, ne sont pas nécessairement incompatibles (cf. *supra* note 11). Ajoutons qu'il y a aussi des textes tantriques pour prôner le dépassement des rites. Telle est parfois l'attitude des Kaula, telle qu'elle apparaît, par exemple, dans le Tantrāloka d'Abhinavagupta, ou dans le Kulārṇavatantra: «le silence est le *japa* suprême» (*maunam eva paro japaḥ* – KT 9. 38).

Le *japa* – la répétition rituelle codifiée d'un mantra – sera ainsi prescrit dans le *mantra-sādhana*, où il forme une des parties du *puraścaraṇa*, dans le culte des divinités, qui comporte toujours un ou plusieurs *japa*, dans les rites *kāmya* (ou à leur occasion) et particulièrement pour ceux à orientation «magique» (*ṣaṭkarmāṇi*, etc.), enfin dans les rites quotidiens, qu'il s'agisse de la *sandhyā* privée ou de la *pujā*, domaine où la prescription du *japa* est ancienne (cf. Kane, *History of Dharmaśāstra*, vol. 2, p. 685), dans le rituel d'initiation (*dīkṣā*), dans ceux d'expiation et de réparation (*prāyaścitta*), pour l'installation des temples et des images, etc., toutes circonstances où une divinité est invoquée et où son mantra, ou une formule d'hommage, est répétée afin d'obtenir sa grâce et/ou en vue de quelque fin mondaine ou supra-mondaine.[16]

Le *japa* peut consister en la répétition d'énoncés divers. Nous avons déjà vu celle de *bhur bhuvaḥ svar Om* dans le *svādhyāya*. Cette même formule, suivie de la *gāyatrī* continue jusqu'à présent d'être prescrite pour le *japa* dans la *sandhyā*, le culte quotidien «védique».[17] Mais ce peuvent être aussi des formules toutes différentes. Dans la pratique tantrique – *pūjā* ou autres rites – ce sera le mantra de la déité visée par le rite et on rencontrera là toute la variété des mantras tantriques, allant de la formule, brève ou longue, d'invocation, de louange, d'appel, d'exorcisme, etc., aux simples germes phoniques – *bīja* – isolés (*HRĪṂ*, *HSAUḤ*, *PHAṬ*, etc.) ou groupés tels ceux de la *śrīvidyā* (*HA SA KA LA HRĪṂ*, etc.) ou encore, le plus souvent, à des énoncés – parfois sensiblement plus longs – associant *bīja*(s) et formule.[18] Etant donné l'étendue du panthéon tantrique et la quasi-infinité des êtres, des puissances ou des éléments qui peuvent être invoqués dans un but ou dans un autre, la variété des formules pouvant servir au *japa* est, malgré une certaine monotonie de forme et de structure, très considérable.[19]

Le *japa* peut toutefois aussi être formé par la seule répétition des phonèmes du sanskrit. Nombre de textes prescrivent le *japa* de la «guirlande des lettres» (*varṇamālā*) de *A* à *KṢA*, qui apparaît alors un peu comme une version phonétique du rosaire (*akṣamālā*, au sens de

[16] Hélène Brunner, qui a lu la première rédaction de cette étude et qui m'a fait plusieurs suggestions et observations très utiles, me fait remarquer qu'il serait peut-être plus rationnel et plus clair de distinguer entre les cas où le culte forme l'essentiel d'une action rituelle, le *japa* lui étant accessoire, et ceux où c'est le *japa* qui est l'essentiel, et le culte l'accessoire. Elle me fait aussi remarquer que c'est sans doute dans les rites *kāmya* – surtout ceux que fait le *sādhaka* – que le *japa* tient le plus de place, ce qui, au moins de certains points de vue, est tout à fait exact: cf. *infra*, note 26.

(Je signale par (H.B.) les références textuelles que je dois plus spécialement à Mme Brunner.)

[17] Cf. par exemple Śrira Chandra Vidyārṇava, *The Daily Practice of the Hindus*, (New-Delhi, Orl Book Reprint Corp., 1979), pp. 62, 85–87, 108. Voir *infra*, p. 134.

[18] Du type, par exemple, pour Gaṇeśa: *OṂ HRĪṂ ŚRĪṂ GLAUṂ GAṂ Ganapataye vara varda sarvaganam me vaśam ānaya THAḤ THAḤ*, cité *ibid.*, p. 144.

[19] Voir tous les manuels de culte, anciens ou nouveaux; par exemple MMU, MMA, PRKS et NU, ou encore mille petits manuels contemporains.

guirlande, *mālā*, allant de *A* à *KṢA*).[20] Les cinquante phonèmes peuvent parfois être énoncés avec le *bindu*,[21] c'est-à-dire sous la forme *AṂ*, *ĀṂ*, etc., jusqu'à *KṢAṂ*, ce qui les fait apparaître comme autant de *bīja*. Je n'ai pas vu prescrire de *japa* de l'autre ordre des cinquante phonèmes, celui de la *mālinī*, qui va de *ṆA* à *PHA*.[22] Les quarante-deux phonèmes de la *bhūtalipi* («écriture des démons»), de *A* à *ŚA*, sont par contre parfois utilisés en *japa*, notamment pour «emboîter» un mantra et accroître censément par là son efficacité.[23] Il s'agit bien entendu dans ces cas-là pour le récitant de maîtriser ou de s'assimiler (ou à tout le moins d'invoquer) la puissance, la *śakti*, inhérente aux phonèmes. Dans la mesure, au demeurant, où les mantras sont faits de phonèmes, énoncer ceux-ci c'est énoncer l'essence même des mantras, mobiliser l'énergie dont ils sont faits.[24]

Quelle que soit la substance de l'expression: le contenu phonétique du *japa*, celui-ci ne peut se faire qu'en suivant des règles précises et contraignantes, particulièrement rigoureuses en général dans les rites *kāmya*. Ces règles varient selon les traditions comme selon les circonstances (c'est-à-dire les divers rites) où cette récitation est faite. Elles sont en outre, comme si souvent en Inde, multiples et extrêmement minutieuses. Il serait fastidieux et sans grand intérêt de les énumérer toutes. On se bornera à en mentionner quelques-unes qui se retrouvent presque toujours et qui paraissent les plus importantes et surtout les plus caractéristiques tant de la forme habituelle du *japa* que de la signification et de la portée attribuées à cette pratique en milieu hindou.

TEMPS Les prescriptions relatives au temps où faire le *japa* ne nous retiendront guère, le moment où il se déroule prenant normalement place dans la période où doit s'accomplir l'ensemble rituel dont il fait partie. On est donc ramené là aux prescriptions relatives aux rites quotidiens, occasionnels ou optionnels (*sandhyā, pūjā, puraścaraṇa*, etc.). On notera seulement, dans certains rites tantriques «secrets», une préférence pour le *japa* nocturne (v. par exemple GT, ch. 29, sur le *kulayoga* de la *vidyā* de Tripurasundarī). Sur le point du temps comme sur les autres, l'hindou observant suivra les règles en usage dans son propre groupe socio-religieux.[25] Les périodes réputées favorables pour la récitation d'un mantra seront tout naturellement celles, fixées par la tradition et le calendrier, où l'on doit honorer

[20] *akārādi kṣakārāntam akṣaramālā vidur budhāḥ* (Japalaksaṇam – ms. n° 545, Gov. Orl. Library, Madras). Le NU, p. 127, ainsi, énumère à la suite les rosaires faits des *varṇa* de la *mātṛkā*, «de la lettre *A* à la lettre *KṢA*» et ceux faits de *rudrākṣa*, de perles, rubis, cristal, etc. Le *japa* de la *varṇamālā* est prescrit dans nombre de textes. Une upaniṣad śivaïte, l'Akṣamālikopaniṣad, lui est consacrée: il se fait avec un rosaire et s'accompagne de diverses représentations mentales.

[21] *sabinduṃ varnān uccārya paścān mantraṃ japed budhah*, cité dans le *Śabdakalpadruma*, vol. 2, p. 512.

[22] Sur la *mālinī*, cf. la Ṣaṭsāhasrasaṃhitā, éd. Schotermann, appendice 2.

[23] Cf. PhT, 18. 1–8 (p. 214 de *Tantrasaṅgraha*, – Varanasi, Varanaseya Sanskrit Mahāvidyālaya, 1970), vol. 2:
bhūtalipyā pūṭikṛtyā yo mantraṃ bhajate naraḥ /
kramotkramācchatāvṛttyā tasya siddho bhaven manuḥ //1//
les *śloka* suivants décrivent l'opération et ses effets.
De même, KT, 15. 16: *māsamātraṃ japen mantraṃ bhūtalipyā saṃpuṭam.*
L'«emboîtement» (*saṃpuṭa*) se fait en miroir: avec les lettres de *A* à *ŚA* avant le mantra puis, après, de *ŚA* à *A*. Un «emboîtement» de la même sorte peut se faire avec la *mātṛkā*: *mātṛkākṣarasaṃpuṭam* (note *ad* KT, 15, p. 321).

[24] *mātṛkājapamātreṇa mantrāṇāṃ koṭikoṭayaḥ / japitāḥ syur na sandeho yataḥ sarvaṃ tadudbhavam //18//* (KT, 15. 18, p. 322).

[25] Voir ainsi le *japa* de la *gāyatrī* chez les brahmanes du Gujeṛat décrit par L. Sinclair Stevenson, *The Rites of the Twice-Born*. (New-Delhi, Orl. Books Reprint Corp., 1971), p. 223. Ou plus généralement et de façon plus précise: *Daily Practice of the Hindus*, ch. IV, *Sandhyā*, spécialement, p. 39–42.

spécialement la *devatā* du mantra.[26] Elles peuvent varier selon le résultat recherché. Les textes fixent aussi la durée du *japa*, qui dépend avant tout du nombre de répétitions prévu (j'y reviens plus loin, p. 129). Au-delà de toutes les prescriptions particulières, il y a des règles générales applicables dans les cas non spécialement réglementés, ce qui arrive par exemple quand il fonctionne comme (dirions-nous) une prière ou un exercice spirituel, hors d'un rite précis – ainsi dans le LT, 28, quand sont prescrits les devoirs quotidiens de l'adepte: celui-ci doit s'exercer sans cesse à l'union (*yoga*) avec la divinité; «fatigué du yoga, il fera un *japa*; lassé de ce dernier, il devra pratiquer le yoga» (*yogācchrānto japaṃ kuryāt tacchrānto yogam ācāret* //48//). Le *japa* peut être aussi, nous le verrons, une partie du yoga dans les diverses formes que celui-ci peut avoir.[27]

LIEU L'endroit où faire le *japa* fait, bien entendu, l'objet de prescriptions minutieuses, envisageant toutefois assez de possibilités différentes pour rendre plus facile le respect de la règle. Dans leur diversité, elles tendent cependant toujours à déterminer un lieu favorable, c'est-à-dire paisible, pur et à l'abri des dangers naturels et surtout surnaturels: rien ne doit troubler le calme et la concentration d'esprit de celui qui répète le mantra, car c'est dans ces conditions-là seulement qu'il en résultera pour lui le mérite ou l'avantage matériel ou spirituel recherché. Pareil endroit est souvent nommé *puṇyakṣetra*, lieux heureux ou de bon augure, expression qui peut en général désigner tout endroit sacré ou lieu de pélerinage – il s'agit, de fait, dans tous ces cas, d'un lieu où l'on accomplit une œuvre pie, où l'on acquiert du mérite: autant de sens du mot *puṇya*.

Le choix du *puṇyakṣetra* est important dans la conduite ou l'ascèse destinée à donner la maîtrise d'un mantra. Pour le *japa* lui-même, cela concerne avant tout le *mantrasādhana* ou *puraścaraṇa*, pratique longue et complexe, qui ne peut pas se faire n'importe où.[28] Le mantra une fois maîtrisé, le *japa* se fera là où se déroule la *pūjā*, ou tout autre rite dont il fait partie, rites qui ont tous aussi leur *puṇyakṣetra*.

Voici à titre d'exemple une citation du KT (15. 22–24): «Les lieux favorables [peuvent être]: le bord d'une rivière, une caverne, le sommet d'une montagne, les lieux de pélerinage,

[26] Diverses prescriptions sur les temps favorables au *japa* se trouvent dans TBhS, p. 316–7, citant plusieurs textes. La JS, 14. 188–9 prescrit des période différentes selon la nature (*sāttvika*, etc.) de l'adepte. AgPur, *mantraparibhāṣā* (ch. 292), *śl*. 31 sq.: *mantrasya devatā tāvat tithivāreṣu vai japet* /, etc.

On peut noter ici la règle qu'on trouve dans divers textes (AgPur, ŚT, TRT, etc.) que le *japa* est sans fruit s'il est fait quand le mantra «dort»: *svāpakāle tu mantrasya japo na phalapradaḥ* dit le Rudrayāmala cité dans le TBhS, p. 324. Mais les états d'«éveil» et de«sommeil» du mantra semblent en fait ne dépendre nullement du temps des horloges. Pour l'AgPur (292. 8), ils sont liés au mouvement du *prāṇa* dans les *nāḍī iḍā* et *piṅgalā* (cf. Padoux, «On Mantras & Mantric Practices in the Agni-Purāṇa», *Purāṇa*, vol. XX/1, 1978, p. 59). Pour d'autres textes, c'est la forme même du mantra qui fait qu'il est «endormi», donc inefficace. Ainsi, le ŚT, 2. 84: *trivarṇo haṃsahīno yaḥ suṣuptaḥ sa udīritaḥ* – un tel mantra ne peut donner le succès (il est *siddhivarjita*). Selon ce même texte (2. 111), ce défaut (*doṣa*) se corrige par la *yonimudrā* associée au souffle *udāna*.

Le commentateur du ŚT (2. 110, vol. 1, p. 94) fait remarquer toutefois que la rectification des *mantradoṣa*, n'est nécessaire que dans le cas des rites *kāmya*, mais pas si le *japa* est fait en vue de la délivrance: *śodhanādikam muktyarthaṃ na kartavyam*. Ceci souligne l'aspect du *japa* auquel – faisant suite à une suggestion d'Hélène Brunner – je faisais allusion plus haut, note 16: la pratique du *japa*, dans la mesure où elle est une manipulation de l'énergie de la parole à des fins précises, serait avant tout à l'usage du *bubhukṣu*: du *sādhaka*.

[27] *Infra*, p. 127, notes 43 et 46, et p. 140 et sq.

[28] J'y reviendrai plus loin, p. 133–134. Sur le *mantrasādhana*, voir l'étude d'Hélène Brunner, «Le *sādhaka*, personnage oublié du śivaïsme du sud», *J.As*, 1975, pp. 411–443, où, pour le choix du lieu, l'A. se réfère notamment au Mṛg, Cp. 1. 95 sq.

le confluent des cours d'eau, un bois sacré, les parcs solitaires, le pied d'un arbre bilva, le flanc d'une montagne, un temple, le rivage de la mer, sa propre maison. Tels sont les lieux prescrits pour les *sādhana* des mantras.» Le KT ajoute alors: «Ou bien [l'adepte] résidera là où son esprit se réjouit», prescription singulièrement plus générale, après laquelle sont encore énumérés d'autres lieux favorables, ainsi que ceux – il y en a tout de même! – qu'il faut éviter, parmi lesquels sont ceux que fréquentent les rois et leur suite.[29]

Bien entendu, les prescriptions varient selon les textes et les traditions. Pour certains groupes tantriques, et surtout pour certains rites où la puissance surnaturelle, liée à la possession (*āveśa*) de l'officiant par une divinité terrible, s'acquiert par l'impureté elle-même,[30] ce sont au contraire les lieux les plus affreux et impurs qui seront choisis: généralement des terrains de crémation (*śmaśāna*) où les forces les plus ténébreuses menacent l'officiant et où l'horreur et l'impureté de la mort s'associent en outre souvent à la transgression des règles de conduite orthodoxe, notamment celles relatives au sexe.[31]

Bien choisi en fonction du but visé, le *puṇyakṣetra* doit encore (hors des cas tantriques qu'on vient de mentionner) être nettoyé et purifié. Parfois il faut y tracer un *maṇḍala*. Surtout, il convient de le protéger contre toutes les forces et les influences mauvaises par des formules et des *mudrā* et/ou en invoquant et adorant les gardiens des directions de l'espace (*dikpāla*) et en leur offrant un *bali*.[32]

Les textes disent aussi – dans le même esprit de recherche de la stabilité, du calme et de l'influx favorable – ce sur quoi doit s'asseoir (*āsana*) le récitant[33], quelle posture ou attitude (*karaṇa*) il doit adopter, dans quelle orientation il lui faut se placer. Les vêtements qu'il convient de porter sont parfois précisés, notamment leur couleur, qui doit souvent être celle de la divinité invoquée.[34] Peut aussi être indiquée la façon de placer la main qui, si on se sert d'un rosaire, doit souvent porter un *pavitra: apavitrakaro … na japet*; ou encore la direction du regard, etc.[35] Il va de soi qu'en plus de toutes ces observances extérieures, le recueillement,

[29] KT, 15. 22–30, p. 322–3. Instructions analogues dans PRKS, 3. 2, 35–3/1 (p. 544); ou dans TBhS, p. 317, citant trois textes différents; ou encore Makuṭāgama 2. 766–768 (H.B.).

[30] Voir A. Sanderson «Power & purity among the Brahmins of Kaśmir» *in* M. Carrithers, S. Collins, S. Lukes, eds., *The Category of the Person* (Cambridge University Press, 1985, pp. 200–202).

[31] Cf. par exemple les prescriptions du JRY 2. 11 pour le *sādhana* de la déesse Mahājhaṅkariṇī: le *japa* se fait la nuit, dans un terrain de crémation, un temple des Mères ou autre lieu propre aux «héros» (*vīrasthāna*), en étant vêtu de noir, etc.

[32] Tout rite exige au préalable une clôture de l'espace sacré (*digbandhana*) par un rite approprié, qui est à la fois délimitation rituelle et défense contre l'extérieur. Sur la prise de possession de l'espace sacré pour le *puraścarana* et le culte préalable aux *dikpāla*, voir, par ex. TBhS, p. 317–8.

Sur la question générale de la défense de l'espace sacré contre les dangers et l'impureté, ressentis comme toujours menaçants – sur l'«Hindu preoccupation with boundaries» – cf. l'étude de D. Shulman, «The enemy within: idealism & dissent in South Indian Hinduism» *in* S. N. Eisenstadt *et al. Orthodoxy, Heterodoxy and Dissent in India* (Berlin: Mouton, 1984), p. 11 sq.

[33] Il ne faut pas, en principe, être étendu, ni debout: cf. KT, 15. 32–3, ou *Daily Practice of the Hindus*, ch. 9, p. 107–109 (*gāyatrī-japa*); ou MatPār *Kp* 11. 12b–13, p. 198 où d'autres références sont données en note (H.B.).

[34] Cf. Mṛg, Cp 75b: *sādhakaḥ … sādhyaveṣadharaḥ* … Le même texte, Kp 3. 45b–47, indique les couleurs des différents aspects de Śiva (H.B.).

Tout culte doit s'accomplir dans la tenue appropriée. En règle générale, celle-ci doit être pure et propre. Mais elle peut, en contexte tantrique, être au contraire choisie de façon à marquer la transgression: haillons, étoffe noire pour les Kāpālika, transvestisme dans des cultes de déesses, etc. cf. *infra*, p. 130 et note 52.

[35] Sur tous ces points, cf. le commentaire de Rāghavabhatta *ad* ŚT 16. 54–6 (vol. 2, p. 656 sq.) qui traite du *puraścaraṇa* et cite à cette occasion divers textes. On trouvera des instructions détaillées – ce qui montre qu'elles restent

le calme, le silence, le contrôle de soi, la pureté intérieure, etc., sont des vertus ou qualités nécessaires au moment du *japa*[36] et les textes ne manquent pas d'insister sur ces points, qui sont essentiels puisqu'il n'y a pas de *japa* sans concentration mentale sur le mantra qu'on murmure et sur la divinité.

Le *japa*, même s'il prend place dans un ensemble rituel plus large – et il y a des textes pour souligner qu'il ne doit avoir lieu qu'associé à un culte: *saṃpūjyaiva japaṃ kuryān na mantra kevalam japet* (TBhS, p. 323, à propos du *puraścaraṇa*) – commence en principe par un rite préliminaire consistant surtout en impositions (*nyāsa*) sur le corps du récitant. D'abord celles du *ṛṣi*, etc., du *mūlamantra* qui sera ensuite répété, puis ses *aṅga* (*hṛdaya, śiras, śikhā*, etc.) sur la main (*karāṅganyāsa*) et sur le corps. Après quoi le récitant imposera sur sa tête une *vidyā*, variant en fonction du mantra principal, appelée *kullūkā*, puis, sur le cœur et le cou, deux autres mantras nommés *mahāsetu* et *setu*,[37] le *japa* lui-même se déroulant ensuite (éventuellement après encore d'autres rites préliminaires[38]) selon son propre rituel, toujours décrit avec précision. Dans la pratique domestique quotidienne, le rituel peut se réduire à peu de chose, mais il ne saurait être entièrement absent.[39]

Méticuleux, les textes prévoient en outre les circonstances où il ne faut pas faire de *japa*, ce qu'il y a lieu de faire s'il est interrompu ou troublé par quelque cause extérieure (ainsi, la vue de certains animaux) ou corporelle (éternuement, bâillement, etc.), afin de le continuer ou de le reprendre sans qu'il perde de son efficacité.[40] Des rites de réparation (*prāyaścitta*) sont prévus à cet effet.[41] Il n'est pas nécessaire d'entrer dans le détail de ces prescriptions. (Notons qu'on en trouve l'équivalent dans les textes bouddhiques.) Leur intérêt tient pour nous seulement à ce qu'elles soulignent l'aspect de technique ou de manipulation rituelle – on pourrait peut-être dire: d'utilisation magique – de la parole, qui caractérise ordinairement le *japa*, en même temps que le souci continuel de conformité aux règles et de défense contre tout danger ou toute impureté qui marque toujours le rituel hindou.

Toutes les conditions préliminaires étant observées et les règles prescrites respectées, il reste à faire le *japa* lui-même.

---

valables – des mantras. Par exemple, Karanidan Sethiya, *Mantra-vidyā* (Calcutta, saṃ. 2033, en hindi), p. 10–16, instructions données pour le *japa* en général. Pour cet auteur, la couleur du vêtement doit correspondre à la «tonalité» du mantra. Les vêtements cousus sont souvent prohibés, règle qui est de tradition orthodoxe brahmanique pour toute opération rituelle.

[36] *Ibid.*, p. 13; ou le commentaire de ŚT 16. 54 (vol. 2, p. 658–9).

[37] NU, p. 93; Prāṇatośinī, p. 421, citant le Sarasvatītantra: ce texte prescrit aussi une purification préalable de la bouche, *mukhaśodhana*. Le GT prescrit l'énoncé du *setu* (*OM*) avant et après le *japa*. Autres prescriptions dans la JS, ch. 14.

[38] NU, p. 93 et 94.

[39] Voir par exemple le LT 28. 47–50 cité ci-dessus p. 124, qui prescrit les observances quotidiennes, où *japa* et méditation se succèdent.

[40] ŚT 16. 56, comm. (p. 655–6); PRKS, p. 235.

[41] Voir, pour le rituel kṛṣṇaïte, R. V. Joshi, *Le rituel de la dévotion kṛṣṇaïte*, (Pondichéry: Institut Français d'Indologie, 1959), p. 36–7. Le chapitre 3 de cette étude, «Le rosaire et le *puraścaraṇa*», p. 29 sq., contient nombre de précisions intéressantes tirées pour l'essentiel du Haribhaktivilāsa, important traité de rituel kṛṣṇaïte. Voir aussi le Nāradapañcarātra – *Srī Nāradu Pancharatnam* (Engl. transl. Sacred Books of the Hindus, 23. reprint: New York: AMS Press, 1974).

Pour le bouddhisme, voir par exemple F. D. Lessing & A. Wayman, *Introduction to the Buddhist Tantric Systems* (Delhi: Motilal Banarsidass, 1978), p. 191.

Nous avons déjà vu à ce propos que la tradition pose depuis l'époque ancienne que le *japa* peut être de trois sortes: fait en parlant, *nigadena*, donc vocal (*vācika*) et audible; à voix basse (*upāṃśu*); ou mental (*mānasa*). Dans cette perspective hiérarchique, ces trois formes de *japa* peuvent se voir attribuer des usages différents. Ainsi le LT 29. 35 (cité *supra*, note 5), ou le Mṛg, Kp 4. 5 (et son commentaire) et Cp 1. 67 et son commentaire; ou encore la JS 14. 3–4: ... *vācikaṃ kṣudrakarmabhya upāṃśuṃ siddhikarmaṇi / mānasaṃ mokṣakarmārtham* ... etc. Le GT 18. 434, de façon analogue, réserve le *japa* mental au mantra de Tripurā, alors que d'autres formules peuvent être répétées autrement.[42] Certains textes et surtout des ouvrages modernes raffinent encore sur la classification habituelle en distinguant jusqu'à douze sortes différentes de *japa* (ou même davantage), notamment selon la façon dont l'énoncé est associé au mouvement (c'est-à-dire à la régulation) du souffle.[43]

Tout à fait générale et traditionnelle est aussi la règle que le *japa* doit se faire en articulant nettement et en évitant la hâte comme la lenteur: *na drutaṃ nāpi vilambitaṃ japen mantram*.[44] Prescription valable pour le *japa* silencieux et même pour le mental comme il l'est pour le vocal, puisque l'articulation peut aussi bien être intérieure qu'extérieure.[45] Il faut aussi le faire en respectant strictement le nombre de répétitions prescrit: *na nyūnaṃ nātiriktaṃ vā japaṃ kuryāt dine dine* (TBhS, p. 326 citant le Muṇḍamālātantra). Cette prescription est essentielle dans les rites *kāmya*, où le résultat dépend de l'exacte observation des règles.

Il va de soi enfin que le *japa* suppose non seulement la répétition du mantra, mais aussi l'attention portée à cette récitation: sur le son et le sens de la formule répétée, c'est-à-dire sur la forme divine qui est ainsi invoquée ou adorée. Cela implique à des degrés divers la concentration mentale ou l'effort spirituel (*dhyāna, dhāraṇa, bhāvanā*) – les YS 1. 28 le prescrivaient déjà, [46] ainsi que la dévotion, *bhakti*. Comme nous le verrons plus loin (p. 140 et sq.), cet aspect mental-spirituel du *japa* peut être au premier plan et même en former l'essentiel dans les pratiques les plus subtiles et complexes. Mais, même dans les cas les plus «ordinaires», il ne saurait jamais être absent (c'est ce qui justifie la traduction allemande de *japa* par «Murmelmeditation»). La seule répétition mécanique d'un mantra en pensant à autre chose ne suffit pas. Ceci rejoint d'ailleurs la théorię générale des mantras telle qu'on la

[42] Le commentaire du Mṛg Cp 1. 76 (trad. p. 383) prescrit le *japa* à haute voix, murmuré, ou mental selon que le mantra à maîtriser dans le *mantrasādhana* est inférieur, moyen ou supérieur: c'est toujours la même hiérarchie des pratiques.

[43] Ainsi NU, p. 129–130, citant le Svacchandatantrasāra: *japas tu ṣaḍvidhaḥ vācika mānasa yogika yogavācika yogamānasika vāṅmānasikayaugikaḥ* – les quatre dernières sortes correspondant à l'association de l'énoncé du mantra à des pratiques yogiques. Sur *japa*, *prāṇa* et yoga, voir plus loin, p. 140 et sq. Le Makuṭāgama 2. 760 distingue, dans un ordre descendant, le *japa* en *mānasa, kaṇṭhoṣṭha* (?), *upāṃśu* et *vyakta* (H.B.).

Pour les douze espèces de *japa*, cf. Karanidan Sethiya, *op. cit.*, p. 10–11. A. Daniélou, *Yoga. The Method of Reintegration* (New York: University Books, 1955), distingue seize formes de *japa*, mais sans dire sur quels textes se fonde cette liste. Abhinavagupta (TĀ 29. 82–89), citant le Yogasaṃcāratantra (qui était peut-être un texte kula), distingue diverses sortes de *japa*, mais il s'agit là de pratiques d'ordre yogique liées au mouvement du *prāṇa* – sur quoi v. plus loin, pp. 144 sq. Voir aussi *infra*, note 139, une distinction entre quatre sortes de *japa* par Bhāskara commentant ŚS 3. 27.

[44] «Hasty japa brings about sickness, and slow utterance destroys wealth» écrit un auteur contemporain: MMU (réimp. Delhi: Śrīsatguru Publications, 1981) introduction.

La JS, dans le cas du *japa* avec rosaire, précise que chaque grain, donc chaque énoncé du mantra, doit être lié à un cycle respiratoire (id. 14. 72).

[45] Cf. *supra*, note 6.

[46] YS 1. 28: *taj japas tadarthabhāvanam*: «[il faut] répéter ce [*praṇava* et] en méditer le sens.» Le *japa* prescrit est la répétition du *praṇava*, *OṂ*.

trouve dans divers tantras, pour qui les mantras, quoique censés agir par eux-mêmes du fait de leur puissance propre (*mantravīrya*), ne fonctionnent en fait qu'en liaison avec l'esprit de l'adorateur: *sahārādhakacittena*, pour employer l'expression des Spandakārikā 2. 11. Le *japa* se trouve ainsi associé au *dhyāna*, aussi bien en tant que méditation qu'au sens de visualisation de la divinité. Bien des textes indiquent qu'il faut, tout en le faisant, méditer, évoquer mentalement, la *mantradevatā*, en voir intérieurement la forme, prescrite par les textes: *dhyānaṃ kurvan japet vidvān*, dit la Śeṣasaṃhitā 21. (p. 111). Le commentaire de Bhaṭṭanārayaṇakaṇṭha *ad* Mṛg Cp 7. 70 définissant le «rappel» (*smṛti*) de la divinité, décrit celui-ci comme une représentation mentale (*anusmaraṇam*), laquelle est de deux sortes: *dhyāna*, la représentation du dieu et *japa* (*ibid*. p. 106; trad. p. 178). De fait, le mantra étant la forme phonétique de la déité, sa récitation est un procédé pour fixer sur celle-ci l'attention du pratiquant, une façon d'en produire une manifestation sensible, phonétique, de la rendre véritablement présente.[47] C'est cela qu'on retrouve dans les *japa* complexes que nous verrons plus loin. C'est ce qu'impliquent, par exemple, les prescriptions du LT 28 (cf. *supra*, p. 124 et note 39) où le *japa* prolonge la méditation yogique. C'est cela aussi, enfin, qui – d'une autre manière, certes – se retrouve dans ces formes «populaires», dévotes, anciennes mais si nombreuses actuellement, de répétition du Nom divin (*bhajan, nāmasaṃkīrtan*) qui, elles aussi, sont une façon non seulement d'adorer la divinité, mais de s'efforcer vers une union mystique avec elle. (cf. *infra*, p. 155 sq.).

Si le *japa* doit en principe avoir cet aspect d'exercice mental ou spirituel, il reste cependant par d'autres aspects – et cela évidemment surtout dans les rites *kāmya* – une manipulation, un emploi ou une orientation de la puissance du mantra (surtout technique, mécanique, serait-on tenté de dire), de sa substance phonétique. Il doit en effet souvent se faire selon des procédés de récitation rappelant les *vikṛti* de la récitation védique où l'ordre des mots, ou même celui des syllabes, se trouve altéré, où donc apparemment seul joue le son, la combinaison des mots et des sons, et non plus le sens. (Sinon dans la mesure où il n'est pas de son humain qui n'ait un «sens» ou une valeur et dans celle aussi où toute opération rituelle – dès le védisme – suppose au départ une intention, *saṃkalpa*, proclamée ou non, qui oriente et donne une signification au rite, lequel ne saurait être une action purement automatique, instinctive en quelque sorte, et dépourvue de sens.)[48] Ces diverses façons de faire le *japa* portent des noms techniques: *yoga, pallava, saṃpuṭa, grahaṇa* (*rodhana*), *vidarbha*, qu'on peut traduire par: jonction, extension, emboîtement, nœud et coupure, opérations où les mots ou les syllabes du mantra sont accouplés, intervertis, emboîtés les uns dans les autres ou au contraire séparés. Ces procédures sont prescrites ou décrites dans de nombreux textes. Ces manipulations étant censées donner une efficacité plus grande aux mantras utilisés – en entremêlant dans leur énoncé les éléments qui les composent et ceux exprimant ce qui est à atteindre – *sādhya* –, on y a recours surtout dans les usages «magiques» du *japa*, notamment dans les *ṣaṭkarmaṇi*. On les trouve en contexte bouddhique aussi bien qu'hindou.[49]

[47] La question se pose de savoir si, en pareil cas, l'esprit du pratiquant se fixe sur cette image mentale de la *mantradevatā* (le *japa*, il est vrai, peut aussi se faire devant une image matérielle), ou plutot sur le son (et la signification autre qu'iconique) du mantra récité. Peut-être l'attention reposant sur le son forme-t-elle la base à partir de quoi surgit l'image?

[48] Voir sur ce point les études de J. F. Staal, par exemple *The Science of Ritual* (Poona, 1982), ou bien «Vedic Mantras» *in: Understanding Mantras* H. P. Alper, ed. (Albany: SUNY Press, 1988), recueil d'études (ou, «Mantras what are they?», je discute le point de vue de Staal).

[49] Cf. Padoux, «Un terme technique du *mantraśāstra: vidarbha*» *J.As.*, 1977, courte étude où je renvoie notamment au commentaire très détaillé de Prāṇamañjari sur le TRT, *sl.* 72, et, pour le bouddhisme, à la

Répétition d'une formule, le *japa* est en principe toujours une action d'une certaine durée; celle-ci est toutefois infiniment variable. Quand le *japa* est une pratique de mantrayoga liée au mouvement de la *kuṇḍalinī* (cf. *infra*, p. 151 sq.), il peut n'y avoir guère de répétition. En pareil cas, l'énoncé peut même être, au moins en théorie, de la plus extrême brièveté (une fraction de seconde) et cependant être appelé – ou compter pour – *japa*.[50] Il peut aussi se limiter, au cours d'un rite, à un seul énoncé ou à quelques répétitions seulement: ce genre de pratique surabonde. Quand il s'agit effectivement de répétitions, un nombre très souvent prescrit est 108, chiffre à valeur religieuse, ou, mieux, mille-huit. Mais les textes peuvent prescrire des dizaines ou des centaines de milliers, voire des dizaines de millions, de répétitions. En fait, les indications des textes à cet égard paraissent souvent avoir un caractère qu'on pourrait dire théorique, visant à poser le principe d'un rapport général entre d'une part le nombre de répétitions et, d'autre part, les circonstances cosmiques et humaines de l'énoncé et le résultat escompté, sans essayer toujours, me semble-t-il, de prendre en compte les réalités pratiques. Sans doute, pareils textes, théoriquement révélés et ayant le plus souvent la forme d'instructions données à une divinité par une autre, entendent-ils s'exprimer *sub specie aeternitatis*, en laissant à d'autres (le maître qui les commente, les manuels de rituel) le soin d'accorder les principes aux besoins du moment: l'hindouisme, on le sait, est aussi précis dans ses principes que souple dans leur application. Dans le rituel des temples, à l'occasion de grandes fêtes, le *japa*, exécuté alors par un certain nombre d'officiants, peut atteindre effectivement – en additionnant tous les récitants – un chiffre fabuleux.[51] Dans la pratique personnelle, un *japa* complet peut durer des mois ou même des années.

Les textes posent souvent un rapport entre la durée du *japa* et les cycles cosmiques, les *yuga*, ou les quatre *varṇa* (ou les diverses sortes d'adeptes). Ainsi, le Tārārṇavatantra (cité dans le TBhS, p. 315–6) indique que le *japa* doit durer deux fois plus dans le *Tretā* que dans le *Satyayuga*, trois fois plus dans le *Dvāpara* et quatre fois plus dans le *Kaliyuga* et, dans ces quatre cas (dont trois au moins ne peuvent guère qu'être bien théoriques), il ira d'un lakh pour les *vīra* et quatre pour les *paśu* (dans le *Satyayuga*) à quatre pour les premiers et seize pour les autres dans l'âge actuel. Il apparaît aussi – et cela est plus pratique – que le nombre des répétitions est plus faible dans les rites obligatoires, quotidiens ou occasionnels, que pour les rites *kāmya*. Cela paraît normal, puisque l'efficacité du mantra (ou, ce qui revient au même, la croyance de l'usager en celle-ci) s'accroît avec sa répétition. Or les rites *kāmya* visent l'obtention d'un résultat particulier et spécialement désiré. Plus le but sera difficile à atteindre, plus le nombre de répétitions tendra à s'élever (ainsi Sārdhatriśatikālottarāgama 16. 11–16, pour *vaśikaraṇa* de divers personnages – H.B.). Dans le *puraścaraṇa* d'un mantra, le *japa* sera aussi fort long, puisqu'il faut arriver à maîtriser, à s'assimiler, l'énergie du mantra. Dans les *prāyaścitta*, la durée de répétition variera naturellement avec la

---

Sādhanamālā. Mais on pourrait renvoyer à bien d'autres textes, ainsi, NT 18. 10–12 (et au comm. *ad. loc.* – vol. 2, p. 76–79); NṢA 2. 35–6; TBhS, p. 369 (au sujet des *ṣatkarmaṇi*); MMU 25. 19–20; PhT 3. 140–149, etc. On trouve cela dans des textes de toutes traditions ou presque: dans celle de Kubjikā (voir Kulamūlaratnapañcakāvatāra 3. 17), de la Śrīvidyā, etc.

[50] Cf. YH 3. 191, Dī, p. 332: le *japakāla* peut ne durer qu'une fraction de seconde. Il n'y a alors pas de véritable durée. Mais ce *japa* est en réalité une *bhāvanā*, ou, plus exactement, une expérience d'ordre mystique, où l'adepte échappe au temps ordinaire. (Je renvoie toujours à l'édition de Gopinath Kaviraj, Varanasi, 1963.)

[51] V. Par exemple le Mahā Devīyajña, de Tanjore (en 1951), rapporté par C. G. Diehl dans *Instrument and Purpose* (Lund: Gleerups, 1956), p. 266. Cent mille récitations des mille noms de la Déesse, cent millions de récitations de la *śrīvidyā*, etc. ...

gravité de la faute, erreur ou oubli à réparer (ou de l'événement ou phénomène à prévenir ou «apaiser»). Sans doute faut-il mentionner encore ici le cas de l'*ajapājapa*: le *japa* du *haṃsa*, dont on ne compte pas expressément le nombre. Mais il est lié au rythme respiratoire et, à ce titre, il est censé être répété 21.600 fois par vingt-quatre heures. S'il est pratiqué pendant des mois, les millions de répétitions sont vite atteints. Nous reviendrons plus loin (p. 145–7) sur cette pratique.

Il semble enfin qu'il soit admis parfois que le *japa* puisse se faire sans décompte. Les textes que j'ai vus paraissent toutefois condamner cette pratique. Ainsi, le Bṛhatkalottarāgama, cité dans l'IŚGP, vol. 3, p. 122, dit que le *japa* ou le *homa* «non-décompté» (*asamkhyātam*) sera saisi par les démons (*gṛhṇanty āsurarākṣasāḥ*) (H.B.).

Les prescriptions ne manquent évidemment pas quant à l'attitude corporelle à avoir pendant le *japa*, les vêtements à porter, l'attitude mentale, etc. En principe, il ne peut se faire qu'assis et dans la posture prescrite (*padmāsana, siddhāsana*, etc.). Il est parfois précisé qu'il faut rester immobile, sans même bouger la tête ni le cou.[52] Ce n'est pas qu'on ne puisse jamais faire un *japa* en marchant, en étant couché, ou en se livrant à quelqu'autre occupation, si celle-ci est pure (sauf dans les rites de transgression, bien entendu): le *japa* continuel existe. Mais – sans parler du cas de l'*ajapājapa*, ni de celui, plus exceptionnel, du libéré-vivant selon les Śivasūtra (voir *infra*, p. 150–2) – on est là dans le domaine de la *bhakti*, où l'effusion, le sentiment, l'emportent sur le rite. La précision des prescriptions sur l'attitude à avoir vise par contre à assurer l'exécution exacte d'une opération qui par sa nature même ne saurait être laissée à l'inspiration personnelle: on est ici dans le domaine du rite, donc de l'action conforme aux règles, seule capable – avec la concentration mentale – de créer la situation que le rite instaure.[53] Au-delà de cette exactitude (ou plutôt, en deçà), il s'agit généralement, dans ces prescriptions comme dans celles relatives au lieu du *japa*, d'assurer qu'existent des conditions permettant au récitant de se concentrer sans distraction ni gêne sur le mantra qu'il est en train de réciter.

Il peut arriver – et surtout s'il s'agit de la *pūjā* – que des textes prescrivent de faire des *mudrā* pendant le *japa*,[54] le geste, avec sa valeur symbolique, en soulignant certains moments ou exprimant une attitude intérieure de l'adepte,[55] ou encore marquant l'hommage à la

[52] PRKS, p. 550. La nature du siège (*āsana*), les vêtements et attitudes, etc., prescrits varieront selon le contexte où se fait le *japa*. Voir en ce sens les règles posées par le MatPār Kp. 11. 12 sq. (vol. 2, p. 198): on se conforme, pour tout cela, aux instructions applicables à l'ensemble du rite dont le *japa* fait partie – cf. *supra*, p. 125 et notes 34–35.

[53] Dans la mesure, pourrait-on dire aussi, où tout énoncé de mantra, parole qui produit un effet, qui accomplit ce qu'elle dit, est une «performative utterance» au sens d'Austin et Searle, les conditions socialement fixées d'accomplissement «heureux» de l'acte doivent nécessairement être respectées, sans quoi il serait inefficace. (Cf. J. L. Austin, *How to Do Things with Words* (Oxford Univ. Press, 1975) et J. R. Searle, *Speech Acts* (Cambridge Univ. Press, 1980) et surtout la critique d'Austin par P. Bourdieu: «Le langage autorisé – note sur les conditions sociales de l'efficacité du discours rituel», *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, n° 5–6, nov. 1975, p. 183–190.

[54] Cf. NU, p. 72 – *jape mudrāḥ*. Le GT, 18. 107 sq., prescrit neuf *mudrā*, mais apres le *japa*, au cours de la *puja* qui le suit.

[55] On sait que les *mūdrā* sònt non seulement des gestes des mains, mais aussi des positions du corps ainsi que des attitudes mystiques correspondant à certains plans de conscience ou a des expériences spirituelles (voir par ex. l'introduction et les commentaires de L. Silburn à la Mahārthamañjarī de Mahésvarānanda (Paris: de Boccard, 1985), pp. 60–69, 128–137 et 158 sq; ou Padoux: "The body in tantric rituel: the case of the mudrās", communication à la VIIth World Sanskrit Conference, Leyde, 1987.

divinité. Le geste de la main dans le *japa*, toutefois, est avant tout celui de la main qui sert à compter le nombre de répétitions du mantra, et là, comme nous allons le voir, les prescriptions peuvent être très complexes et minutieuses. Leur respect, comme celui du nombre exact prescrit des répétitions, est jugé essentiel. Nous ne pouvons pas entrer dans le détail de ces règles. Voici seulement quelques indications.

Pour le décompte des récitations, on se servira soit des doigts de la main, soit d'un rosaire (*akṣamālā*). Dans le premier cas, la main est considérée comme un rosaire dont les grains seraient formés par les phalanges des doigts, d'où le terme de *karamālā*. On sait d'ailleurs que, dans la vie courante, les Indiens comptent sur leurs doigts en touchant du pouce chaque phalange. Dans le cas du *japa*, on le fait généralement à partir de l'annulaire, puis sur l'auriculaire et en finissant sur l'index, de façon à compter dix. On opère bien entendu de la main droite. La main gauche peut toutefois servir (de la même façon) à compter les dizaines (des cauries, ou autres, marqueront les centaines).[56]

Plus important que la *karamālā* est l'*akṣamālā* ou *akṣasūtra*, le rosaire. La confection même en est rituellement règlementée. La matière des grains comme la nature du fil (*sūtra*), toujours précisées, varient non seulement selon les sectes et les divinités (ainsi, les grains de *tulsi* pour les visnuites, ceux de *rudrākṣa* pour les Śivaïtes et śākta), mais aussi selon les buts poursuivis ou selon l'action (notamment «magique», dans les rites *kāmya*) à quoi le rosaire doit servir.[57] Celui-ci doit toujours être fait d'une seule sorte de grains. Il ne peut en principe être utilisé qu'après que certains rites ont été exécutés, qui ont notamment pour but de le purifier, le consacrer et d'y fixer (par *nyāsa*) l'énergie divine (*śakti* ou *prāṇa*), ou même de le faire considérer comme une forme de la divinité, toutes choses qui ont pour effet d'en faire un moyen plus efficace de méditation et d'adoration. Les rites diffèrent selon les traditions,[58] et, dans une même tradition, ils peuvent encore varier selon la classe (*varṇa*) de l'adorateur (les femmes étant évidemment toujours considérées comme *śudra*).[59]

[56] Des textes *śākta* prescrivent parfois de ne compter que sur huit phalanges chaque fois, ce qui fait arriver au chiffre de 64 (8 × 8), important en contexte tantrique. Cf. par exemple Ram Kumar Rai, *Mantrayogasaṃhitā* (Varanasi: Chaukhambha Orientalia, 1976), p. 120–122; ou Yoginītantra 2. 30. Autre méthode (sur neuf phalanges): GT, 18. 11–12.

[57] Ram Kumar Rai, *op. cit.*, p. 123–125. MatPār Kp. 11. 8–12 (p. 197–8); JS, 14. 5–18.

[58] GT, 18. 17–18, qui est un texte de Śrīvidyā, prescrit un culte (*pūjā*) à l'*akṣamālā* avec aspersion (*prokṣaṇa*) et l'énoncé du mantra du rosaire: *AIṂ MĀṂ māle mahāmāle sarvaśaktisvarūpiṇī / caturvargas tvayi nyastas tasmān me siddhidābhava //*. Ceci prend place, en fait, dans un ensemble rituel, car le GT 18 décrit le *puraścaraṇa* de la *śrīvidyā*.

Pour le Pāñcarātra, voici ce que prescrit le LT, 40. 1–4: «Le rosaire une fois préparé et rendu propre à l'usage, il faut le placer sur un beau plat. L'y ayant adoré avec des [offrandes d']*arghya*, de fleurs, etc., il faut en faire la purification [de la façon suivante]: l'ayant brûlé avec [le mantra] de l'Arme (*astreṇa*), puis ayant éteint [ce feu] avec le [mantra] de la Cuirasse (*varman*), il faut le satisfaire avec [le mantra de la Déesse] sous la forme de la suprême Ambroisie. Puis il faut se représenter mentalement (*bhāvayet*) ce rosaire» comme une déesse à quatre bras qu'imprègne l'énergie même de Viṣṇu, que l'adepte méditera comme présente dans le *brahmarandhra*. Une méditation de divers aspects de la Déesse suit, après quoi le *japa* est fait avec le rosaire.

[59] Un exposé très détaillé des règles relatives à la confection et à l'usage du rosaire dans le Pāñcarātra se trouve au chapitre 14 de la JS. J'ai présenté et commenté ce texte: «Un rituel hindou du rosaire *JAs*, 1987, 1/2. Des indications plus sommaires mais précises, pour la Śrīvidyā, se trouvent dans le NU, p. 127–129. Voir aussi le TRT, avec le commentaire de Prāṇamañjarī (Calcutta: published by the Author, 1940), *śl.* 62–71. On peut consulter également le Kālikāpurāṇa, ch. 57, 23–59 (*japa* dans le culte de Mahāmāyā) et ch. 59, 143–8. Ou encore les sections 14 (*japaniyama*) et 15 (*japamālā*) de la Mantrakaumudī (Darbhanga: Mithila Institute of Post-Graduate Studies, 1960), ainsi que, pour le kṛṣṇaïsme, les précisions données par R. V. Joshi, *op. cit.*, p. 34–39; ou bien les chap. 39–40 du LT. Mais on pourrait multiplier les références.

La plupart des rosaires ont cent-huit grains.[60] Ils comportent en outre un grain supplémentaire placé dans le nœud qui joint les deux extrémités du fil, grain appelé Meru, lequel non seulement n'entre pas dans le décompte des récitations, mais ne doit jamais être «franchi».[61] Le rosaire s'égrène donc alternativement dans un sens puis dans l'autre. Cela se fait en le tenant de la main droite, où il repose sur le médius joint à l'annulaire et à l'auriculaire[62] (point souvent précisé), et en le faisant avancer avec le pouce. La règle générale étant que personne ne doit assister au *japa*, on cache ordinairement la main et le rosaire sous une étoffe ou, mieux, dans un petit sac appelé *gaumukhi*.[63] Des textes précisent parfois où tenir la main pendant qu'on opère (cela peut varier, par exemple, selon le but du *japa*, selon l'heure où il est fait, etc.).[64]

Sauf évidemment pour les récitations les plus longues, le cours du *japa* ne doit pas être interrompu. S'il l'est, il faut le recommencer ou faire un *prāyaścitta*. Il faut prendre soin de ne pas lâcher et surtout de ne pas faire tomber le rosaire pendant le *japa* – ni d'ailleurs à aucun autre moment: «un rosaire qu'on a laissé tomber doit être lavé avec de l'eau parfumée et [purifié] par la récitation de cent *gāyatrī*», dit la SP, *prāyaścittavidhiḥ*, *śl*. 49 (SP2, p. 262–3).

Le *japa* se termine de façon rituelle par un hommage au rosaire, qu'on saluera des mains jointes et/ou qu'on portera à sa tête.[65] Après quoi, il faudra le ranger soigneusement en disant *OṂ* (MatPār Kp 11. 11) ou quelqu'autre mantra. Dans le cas d'un *japa* en cours de *pūjā*, l'officiant fait don de sa récitation à la divinité (v. plus loin, p. 135–36). Notons qu'il existe des règles pour se défaire d'un rosaire usagé (dont il ne faut pas se servir car il risquerait de se rompre en cours de *japa*, ce qui serait néfaste).[66] On ne doit pas le laisser traîner, mais le jeter rituellement dans l'eau ou, mieux encore, le défaire en le coupant puis en en divisant les fils

[60] Dans le cas où on fait le *japa* des phonèmes (*varṇamālā*), on ajoutera aux lettres de *A* à *KṢA*, récitées deux fois: *anulomena* puis *vilomena*, les premiers phonèmes de chacun des huit *varga* (*A*, *KA*, *TA*, etc), pour arriver à cent-huit. Pour la JS, 14.7, l'*akṣamālā* a 108, 54, ou 27 grains.

[61] La JS, 14. 72–76 (*meror laṅghananiṣedhaḥ*) précise la façon de faire. Dans le cas du *japa* de la *varṇamālā*, *KṢA* est considéré comme le Meru, mais il n'est pas frappé d'interdit: cf. Mantrakaumudī 14: *anulomavilomais tair binduvāṅmātṛkākṣaraiḥ / kṣamerukaiḥ sāṣṭavargaiḥ kḷptayā varṇamālayā* //13//

Si on se sert de la main pour compter (*karamālā*), c'est la deuxième phalange du médius qui (du moins selon certains textes) joue le rôle de Meru: *ibid.*, *śl*. 14: *parvadvayaṃ madhyamāyā japakale vivarjayet* / *etam merum vijānīyat* ... // De même le GT, 18. 13–14. Mais le décompte à la main se fait toujours dans le même sens; ainsi Yoginītantra 2. 40: *anulomavilomabhyāṃ sarvamālāsu saṃjapet* / *kevalaṃ cānulomena prajapet karamālayā* //40//. Pour la JS, 14. 72 sq., le rosaire s'égrène toujours dans le même sens, un geste particulier évitant de «franchir» le Meru.

[62] On retrouve là la règle générale dans le monde hindou qu'il ne faut pas utiliser l'index, sauf dans des rites destructeurs ou maléfiques (cf. R. V. Joshi, *op. cit.*, p. 36). Indications semblables dans GT, 18. 27–30, qui prescrit l'usage de doigts différents selon le but visé, ou PKām 4. 507–508, ou ISGP, 13, p. 122 (H.B.). Précisions analogues dans la Śivārcaṇacandrikā citée par H. Brunner dans SP1 (p. 216–7, note), mais c'est selon que le *japa* est à voix haute, murmuré ou mental qu'on se servira de doigts différents. V. aussi JS, 14. 49–52. Les prescriptions varient, le principe général demeure.

[63] PRKS, p. 551: *vastreṇācchādya tu karaṃ dakṣiṇam yaḥ sadā japet*. De même GT, 18. 23–24.

Dans le bouddhisme, au contraire, le rosaire est utilisé aux yeux de tous et peut normalement être manipulé du pouce et de l'index.

[64] Le PRKS, citant le GT, 18. 11, indique qu'on se sert de la main pour compter dans les rites obligatoires, mais non dans les rites optionnels: *nityaṃ japaṃ kare kuryān na tu kāmyaṃ kadācana*. Même formule ou presque dans la Mantrakaumudī, 14. 35–6, qui considère toutefois le rosaire comme utilisable dans les deux cas.

[65] PRKS, p. 551.

[66] «Si un rosaire neuf se casse, il faut répéter mille [Aghoramantra], mais cent seulement si le rosaire est vieux» (SP, *prāyaścittavidhiḥ*, 48 – SP2, p. 260–1). La rupture du rosaire est *karmachidrakāraṇam*: elle cause la destruction du [bon] *karman* (JS, 14. 93).

qu'on jette alors rituellement dans une eau profonde, les grains en étant réutilisés pour le rosaire qui le remplacera: «ayant noué les fils à une pierre, dit la JS 14. 24–5, il faut jeter celle-ci dans une eau profonde avec le mantra de Viṣvaksena[67] et une libation, tout en invoquant Hari en récitant avec concentration sept fois le *mūlamantra*.»

Les règles que nous venons de voir sont celles généralement applicables au *japa*, qu'il soit fait seul comme un exercice de dévotion ou pour toute autre raison, ou qu'il fasse partie d'un ensemble rituel: *pūjā*, *puraścaraṇa*, etc. C'est dans ces derniers cas que les rites de *japa* seront les plus complexes et devront être les plus exactement suivis puisque ce sont ceux où la manipulation de l'énergie de la parole est la plus évidente, et cela encore plus quand il s'agira spécifiquement de se rendre maître d'un mantra ou de s'en servir dans un but précis: cas du *puraścaraṇa* (ou *mantrasādhana*) d'abord, de tous les rites *kāmya* ensuite, de l'initiation, etc. Mais, même dans le culte quotidien obligatoire (*nitya*), le *japa*, qui est un moment de cette cérémonie, est entouré de tout un rituel.

puraścaraṇa Le *japa* est une partie du *puraścaraṇa*, c'est-à-dire de l'observance, pratique, ou conduite préliminaire (*puraskriyā*) au culte de toute *devatā*, destinée à donner la maîtrise (*siddhi*) du mantra de cette déité (ce qui est évidemment essentiel dans les rites *kāmya*). Il est généralement considéré comme en étant un des «cinq membres» (*pañcāṅga*), ordinairement présentés dans l'ordre: *japa, homa, tarpana, abhiṣeka, brahmabhojana* – récitation du mantra, oblation dans le feu, «satisfaction» de la divinité, consécration, offrande aux brahmanes;[68] le *japa*, acte de parole, venant tout naturellement en tête puisqu'il s'agit d'un rite servant à dominer une forme phonique de l'énergie. Le *puraścaraṇa* est parfois décrit de façon un peu différente; ainsi, pour le KT, il est formé de *pūjā, japa, tarpana, homa* et *brahmabhukti*.[69] Mais il inclut toujours le *japa* et peut même n'être constitué que par celui-ci, soit seul, soit accompagné d'une série d'oblations dans le feu (*homa*). Ainsi, le Mṛg, Cp, 76: «[Chaque jour] après avoir rendu un culte à Śiva, il adorera le mantra à propitier et fera le *japa*. Puis il offrira des oblations dans le feu.»[70] En pareils cas, le nombre de répétitions sera généralement très grand[71] et le *japa* durera très longtemps. Ainsi, pour le TĀ, 23. 31 sq., après sa consécration

[67] *OM HŪṂ VAUṂ Viṣvaksenāya namaḥ.*

[68] Les pp. 325–329 du TBhS sont consacrées au *puraścaraṇa* et en énumèrent ou décrivent les rites: nous en avons déjà cité des passages sur le *japa*. Voir aussi le commentaire de Rāghavabhaṭṭa *ad* ŚT, 15. 54 (vol. 2, p. 656 sq.) citant de nombreux textes; ou bien le KT, 15; ou le GT, 18. Pour le viṣṇuisme kṛṣṇaïte, v. le Nāradapañcarātra, III, ch. 10 à 14.

Kane, *Hist. of Dharmaśāstra*, vol. 5/2, p. 1008–1112, traite du *puraścaraṇa* et donne des références textuelles. V. aussi l'étude d'H. Brunner, «Le *sādhaka*», citée *supra*, note 28.

[69] KT, 15. 8: le culte prescrit est la triple *sandhyā* quotidienne (*nityā*).

Il existe bien entendu des *mantrasādhana* ou *vidyāvrata* tantriques de type différent. Ainsi celui décrit dans le MatPār, Kp 11: *siddhiprakaraṇam*, qui dure six mois et qui, selon la sorte de rosaire (*akṣamālā*) utilisée, donne des pouvoirs différents. Le JRY, 2. II, décrivant un *vrata* de la déesse Mahājhāṅkāriṇī, indique que le seul *japa* pendant un mois, sans *vrata*, donne des pouvoirs d'ordre inférieur.

[70] Voir la traduction d'H. Brunner – ici citée – et ses notes *ad loc*, p. 282–4, ainsi que le commentaire de Bhaṭṭanārāyaṇakaṇṭha.

[71] Le ŚT, 18. 14 (vol. 2, p. 716) prescrit 2.400.000 (*tattvalakṣaṃ japen mantram*) répétitions du *mūlamantra* de Śiva, suivies de 24.000 oblations – ce qui suppose évidemment que le rite s'étend sur un certain nombre de jours ou de mois. Les ouvrages de rituel discutent de ces détails et du temps nécessaire à les exécuter. Ainsi, le petit manuel de Bhadraśila Śarma, *Mantrasiddhi kā upāya* (Prayāg: Kalyān Mandir, saṃ. 2026), au chapitre *puraścaraṇa*, compte deux heures pour les préparatifs et préliminaires (dont un *japa*) du *puraścaraṇa* et deux heures pour le rite lui-même, soit quatre heures par jour.

(*abhiṣeka*), l'*ācārya* doit méditer et réciter (*dhyāyej japet*) pendant six mois tous les mantras qui lui ont été révélés, pour finalement s'identifier à eux et participer à leur puissance (*yadaiva tanmayībhūtas tadā vīryam upāgataḥ*). Que le *japa* donne pareille maîtrise s'explique par l'imprégnation, la saturation, de l'esprit du récitant, qui se crée par la durée même de l'opération. C'est là une occasion pour les textes tantriques de redire que rien n'est plus haut que les mantras et donc que rien ne surpasse la valeur du *japa* et des pouvoirs ou mérites qu'il confère. En variant sur une vieille formule (cf. *supra*, p. 118), le KT, 15. 3 dit ainsi qu'en comparaison du sacrifice qu'est le *japa*, aucun autre n'est grand, ni surtout ne lui est supérieur, car par le *japa* on peut atteindre les quatre buts de la vie humaine:

japayajñāt paro yajño nāparo 'stīha kaścana /
tasmāj japena dharmārthakāmamokṣāṃśca sādhayet //

Le *japa* dans le *puraścaraṇa* est de ceux où les prescriptions rituelles que nous avons vues (lieu, temps, tenue, etc.) ont le plus d'importance puisqu'il s'agit d'un rituel précis de captation de la puissance de la parole. Cette captation peut avoir des effets de tout ordre, «magique» aussi bien que sotériologique, puisqu'en contexte tantrique tout rite tend à donner aussi bien des pouvoirs que la libération.[72]

Normalement le *japa* est suivi d'oblations dans le feu (*homa*) qui en apparaissent comme un complément ou un achèvement, l'oblation portant tout le sacrifice jusqu'à la divinité.[73] Le nombre d'oblations est toujours à la fois moins élevé que celui des répétitions et proportionnel à lui (1/10e, le plus souvent[74], 1/1000e) dans le cas cité note[74] – règle qu'on retrouve dans la *pūjā*. Comme tous les autres rites, le *puraścaraṇa* varie selon les traditions qui le prescrivent. Il peut, comme le *japa*, prendre place dans les pratiques tantriques les plus extrêmes.[75] Son rôle reste toutefois toujours le même et il est essentiel, car c'est lui seul en principe qui donne la maîtrise du mantra qui sera utilisé dans tous les autres rites pour obtenir des pouvoirs et/ou la délivrance.

sandhyā – pūjā Le *japa* a également sa place dans le culte: domestique quotidien aussi bien que public, fait pour soi ou pour les autres, obligatoire ou optionnel.

Dans la *sandhyā* quotidienne brahmanique, qui se fait en principe trois fois par jour (matin, midi et soir), la récitation de la *gāyatrī* est l'essentiel: «This is the absolutely necessary portion of a Hindu prayer and this silent muttering is called *japa*», «*japa* or prayer has been said to be the principal part of *gāyatrī*», dit l'auteur du classique *Daily Practice of the Hindus* (p. 33, 39). Cette *gāyatrī*, avec *OṂ* et les *vyāhṛti*, est répétée dix, vingt-huit ou cent-huit fois disent les textes, qui soulignent la portée sociale et cosmique de l'opération: ce *japa* non seulement confirme l'appartenance à la caste, mais il assure la régularité du mouvement du soleil.

Cela pour le brahmanisme. Mais dans le culte des divinités, la *pūjā*, le *japa* est également

[72] Voir en ce sens le Nāradapañcarātra, III, chap. 14, *śl.* 15 sq., où le *japa* de deux mantras de Kṛṣṇa protège les enfants contre les démons saisisseurs (15), écarte les influences astrales néfastes (19), donne la longévité (28), fait venir la pluie (45), protège de toutes les maladies et de la mort inopinée (52), etc. Ce *japa* se fait accompagné d'oblations variées dans le feu et tout en méditant et «visualisant» l'enfant Kṛṣṇa dans ses divers «jeux» (*līlā*).

[73] Cf. GT, 18. 68: *agnir eva mukhaṃ devyās tasmād agnau hutet sadā*: ce sont d'anciennes notions.

[74] GT, 17. 58: *japānte juhuyād agniṃ daśāṃśaṃ japamānataḥ*. Même prescription dans nombre d'autres textes, la règle étant quasi universelle.

[75] Kane, (*op. cit.*, p. 1109) mentionne ainsi, selon le Kaulāvalinirṇaya, un rite où le *japa* se fait de nuit sur un terrain de crémation et sur un cadavre. Le TBhS (p. 334), citant le Svātantratantra, décrit un autre rite nocturne où le *japa* accompagne des pratiques sexuelles. Cf. *supra*, note 31.

indispensable. Il forme habituellement un des derniers moments du rite. Dans le rituel quotidien privé tantrique tel qu'il est décrit, par exemple, dans la SP (SPl, sect. III, 93–100, p. 216–225), le culte de Śiva s'achève par le *japa* du *mūlamantra* de ce dieu, qu'on répète cent-huit fois (*śl.* 93) en se servant d'un rosaire. Selon ce texte, le *japa* est «consacré par le [mantra] *Hṛd*, enveloppé par le [mantra] de la cuirasse et protégé par celui du glaive» (*hṛdabhimantritaṃ varmaveṣitaṃ khadgarakṣitam*), puis il est offert à Śiva avec une *mudrā* particulière.[76] Ceci veut dire – comme l'explique H. Brunner – qu'on récite cent-huit fois le *mūlamantra* avec un rosaire sur lequel on a dit le mantra *Hṛd* tout en tenant de l'autre main une fleur qu'on «entoure et protège» par les deux autres mantras et qu'on considère alors comme étant le réceptacle du *japa* qui, avec cette fleur et de l'eau consacrée (*arghya*), sera offert à Śiva: l'officiant la dépose dans la main du dieu en le priant de l'accepter et de lui accorder le succès (*siddhir me bhavatu* – *śl.* 95), c'est-à-dire les avantages spirituels ou matériels qu'il recherche. Ce rite est intéressant, soit qu'on le prenne comme avant tout symbolique d'un don (intéressé) à la divinité de la prière (considérée donc comme une chose qu'on pourrait en quelque sorte, en théorie, donner ou non après l'avoir énoncée), soit qu'on l'envisage – avec ce transfert du *japa* à l'image du dieu par fleur interposée – comme traitant celui-ci comme une sorte d'influx transmissible par un objet:[77] deux conceptions de la parole et de ses effets dont le *mantraśāstra* offre d'autres exemples.

Voici, pour le même rite, comment s'exprime le Mṛg, Cp, 3. 29–30: «Celui qui vise la libération doit offrir son *japa* en prononçant le [mantra du] Cœur au début et à la fin; il le fait en se prosternant sans rien souhaiter [en retour], et en utilisant le datif: ‹A Toi, j'offre [ce *japa*]›. Le *sādhaka* le remet en pensant à ce qu'il désire, et en indiquant le nombre [de récitations qu'il a faites]: ‹O Bhagavan! Garde [ce *japa* pour moi]! Cela est à faire chaque jour» (trad. H. Brunner).
Bhaṭṭanārāyaṇa Kaṇṭha, dans sa *Vṛtti*, précise que le *mumukṣu* remet le *japa* à la déité en se «prosternant sans désirs» et le *bubhukṣu* «en ayant en vue ce qu'il désire» (*ibid* p. 55, note 2): on voit là encore deux usages possibles du *japa*.

D'autres manuels de *pūjā*, en contexte non-dualiste, insistent, à propos de ce *japa*, sur l'unité du mantra et de la déité (dont il est le *vācaka*, «ce qui l'exprime», la forme phonique) et sur le fait que sa répétition est assimilation par l'officiant de l'essence divine.[78] Cette assimilation sera encore renforcée avant le *japa* lui-même par l'imposition (*nyāsa*), sur le corps de l'acteur du rite, du mantra, de ses *kullukā, setu, mahāsetu* (cf. *supra*, p. 126), de ses *ṛṣi*, *chandas*, etc., de ses *aṅga* et diverses parties (*avayava*).[79] Dans la même perspective non-dualiste, le fait de déposer, pour finir, le *japa* dans la main de la *devatā* sera lui aussi perçu comme symbolique de la fusion en l'essence divine. Le GT (18. 51), par exemple, précise qu'en offrant son *japa* l'officiant (du *puraścaraṇa*, en l'occurrence) doit penser que le

[76] Même prescription (mais sans *mudrā*) dans le Mṛg, Kp, 4. 5 (p. 42, où le commentaire de Bhaṭṭanārāyaṇa sur les actes à accomplir est très clair (traduction, p. 79).

[77] Du moins est-ce ainsi que le rite m'apparaît. Hélène Brunner, qui connaît ce sujet mieux que moi, pense que je force là le sens de cette opération. Pour elle, la fleur symbolise le *japa* tout entier et c'est ce symbole qu'on remet (Mṛg, traduction, p. 55, note 2).

Sur *japanivedana* (ou *japasamārpana*), voir aussi PKām, 4. 510b-514, ou Ajita, Kp, 20. 239–244 (H.B.).

[78] Même si cette assimilation a dû être déjà réalisée dès les préliminaires du culte selon la règle *nādevo devam arcayet*; mais toute la *pūjā* tantrique est un processus d'identification à la divinité, cette identification étant rituellement réalisée (ou jouée) plusieurs fois.

[79] Sur ces divers *nyāsa*, voir A. Padoux «Contributions à ... II», *BEFEO*, 1980, p. 81sq.

«fruit lumineux» qui en résulte est absorbé par la Déesse: *tejorūpaṃ japaphalaṃ śivayā svīkṛtaṃ smaret*. De son côté, Amṛtānanda, dans son commentaire du YH, dont le *śl*. 3. 192 prescrit cette même offrande, à faire dans la main gauche de la Déesse[80] (mais de façon toute symbolique, puisque le culte se fait sur le *śrīcakra*, sans image matérielle), interprète (Dī p. 333) ce rite mental comme une fusion symbolique de la pensée de l'officiant dans la Conscience divine.[81] Il est à noter que l'offrande du *japa* à la divinité (*japanivedana* ou *japasamarpana*) n'a pas de caractère particulièrement tantrique, mais qu'elle est généralement prescrite dans le culte quotidien obligatoire, la *sandhyā*, rite «privé» où survit largement l'ancien rituel brahmanique-védique. La *sandhyā* hindoue est certes, comme quasiment tout l'hindouisme, marquée de tantrisme, mais elle l'est à des degrés divers selon les sectes, et elle peut l'être fort peu ou presque pas.[82] Le culte des temples, quant à lui (c'est «le culte pour les autres», *parārthapūjā*), tel qu'il est décrit dans les āgamas śivaïtes ou viṣṇuites, est tout à fait tantrique. Le *japa* y a aussi sa place puisque ce culte ne diffère en principe pas du culte privé. On a toutefois l'impression, à la lecture des textes, qu'il y a moins d'importance que dans le rituel domestique.

Quant au déroulement même du *japa* dans la *pūjā*, il se fait selon les règles propres à chaque tradition qui, avec des variantes, sont généralement celles que nous avons décrites plus haut (p. 133).[83]

[80] *devināṃ vāmahaste tu devānāṃ dakṣine 'rpayet* dit le Rudrayāmala cité dans Tāriṇīpārijāta, p. 94. Cet ouvrage (du 18e siècle) donne diverses indications sur le *japa*: *japamālā* (des phonèmes), p. 87–9; *nityajapasaṃkhya*, etc.

Pour le bouddhisme, Mkhas Grub Rje prescrit à la fin du *japa* l'offrande à la déité des «racines de mérite» (*kuśalamūla*) acquises par le rite – cf. F. D. Lessing & A. Wayman, *op. cit.*, p. 193.

[81] Le LT, 40. 18 dit (c'est Srī qui parle): «ayant accompli le *japa* de la façon prescrite, il faut me le remettre et se représenter alors cette énergie qu'est le *japa* comme se trouvant dans ma bouche.» Là encore la divinité absorbe l'énergie de la parole à la fin de son énoncé par le *japa*. L'officiant doit alors sonner d'une cloche identifiée à Sarasvatī, déesse de la Parole, ce qui fera que tous les mantras accoureront et contribueront ainsi à l'efficacité de la récitation. Suit encore un culte qui assurera au mantrin la maîtrise du mantra ou le succès par le moyen de celui-ci (*mantrasiddhiṃ nigacchati*, *śl*. 29).

[82] Voir, par exemple, *Daily Practice of the Hindus*, chap. 9, «Sandhya of the Yajurvedins», sect. 23: *japanivedana*: après avoir récité 108, 28 ou 10 fois la *gāyatrī*, l'officiant, assis devant l'image de la déité, met un peu d'eau dans sa paume droite en énonçant le mantra *anena* (*dasá*, *aṣṭaviṃśati*, etc.) *saṃkhyaya japam bhagavan* (*Brahma*, *Visnu*, etc.) *svarūpi sevitā priyatāṃ namaḥ*, et verse cette eau dans la main du dieu (*ibid.*, p. 109).

Par contre, le culte privé que l'officiant de temple, initié tantrique, fait chez lui (ou au temple) pour lui-même, tel que celui où prend place le *japanivedana* décrit plus haut, est tout à fait tantrique.

Sur le *japa* de la *gāyatrī* dans la *sandhyā* brahmanique, cf. Kane, *op. cit.*, vol. 2/1, p. 313 et 318.

Nivedana mental, aussi, lié au mouvement du *prāṇa*, à la fin du *japa* prescrit dans SvT, 2. 136–143 (vol. 1 2, p. 81).

Les pratiques décrites ici sont une occasion de plus de souligner combien l'hindouisme tantrique s'inscrit dans la suite de la tradition brahmanique: loin de la contredire (même s'il en prend le contre-pied), il n'a fait, je crois, qu'en développer les virtualités.

[83] Voici, à titre d'exemple, comment un *japa* tantrique terminant le culte de Kālī est décrit dans un petit manuel moderne (*Śrīkālīnityārcana*. Prayāg: Kalyān Mandir, saṃ. 2030), p. 89 (je résume un peu): Après les rites préliminaires: rendre hommage (*tarpaṇa* et *pūjā*) au rosaire avec un mantra *Śrīdaksinakālika-aksamalam tarpayami pūjayāmi namaḥ*; il faut prier le rosaire de donner le succès (*me siddhidā bhava*). On le prend alors de la main droite et on dit une autre prière pour éloigner tous les obstacles. Ayant salué le rosaire, on le placera sur la phalange médiane du médius et on le touchera de l'extrémité du pouce en disant *OṂ*, ce qui se fait en «méditant» (*dhyana*) la forme de la Déesse. Après cela, on adressera une prière au rosaire en lui demandant d'accorder bonheur et succès. L'ayant porté à la tête en récitant comme précédemment le *setu* et le *mahāsetu*, on fera un *pranayama*. On exécute

ṣaṭkarmāṇi Le *japa* joue évidemment un rôle essentiel dans tous les rites «magiques»: tous ceux où un effet d'ordre mondain est recherché et est censé être produit par le moyen de mantras, c'est-à-dire par une manipulation rituelle de l'énergie de la parole. Mais si les rites *kāmya* sont accomplis en vue d'un résultat mondain ou supra-mondain (mais intéressé), cet aspect peut être présent même dans des rites obligatoires tantriques. Dans le culte du *śrīcakra* tel que le décrit le YH, par exemple, et qui est obligatoire pour l'adepte, la *pūjā* faite dans chacune des parties constitutives de ce diagramme fait obtenir un pouvoir surnaturel (*mahāsiddhi*) particulier.[84] On sait d'ailleurs que le *sādhaka*, qui accomplit de tels rites, est avant tout un *bubhukṣu* bien plutôt qu'un *mumukṣu*,[85] et aussi qu'en contexte tantrique les pratiques orientées vers la délivrance donnent également des pouvoirs extraordinaires. Plus spécialement «magiques» apparaissent toutefois les opérations rituelles faites uniquement dans un but mondain et surtout en vue de nuire, d'exercer un maléfice (*abhicāra*), rites dits parfois «cruels» (*krūra*). Tel est le cas surtout des «six actions [magiques]», les *ṣaṭkarmāṇi* décrits dans nombre de textes tantriques. Ce sont généralement: *śānti, vaśikaraṇa, stambhana, vidveṣaṇa uccāṭana* et *māraṇa*, c'est-à-dire apaisement, domination on enchantement, immobilisation, aversion, expulsion et meurtre.[86] On y ajoute parfois *mohana*, fascination, *ākarṣaṇa*, attraction et *puṣṭi*, qui donne la prospérité; ce qui fait neuf actions en tout.

Dans ces rituels (que nous n'allons pas décrire ici[87]) il y a toujours à quelque moment le

---

alors un *ṛṣyādinyāsa*, un *karāṅganyāsa* et un *vyāpakanyāsa*. On fait alors le *japa* lui-même. Celui-ci terminé, il faut le remettre, avec de l'*arghya* spécial et de l'*amṛta* dans la main gauche de la Déesse en disant: *OṂ guhyātiguhyagoptrī tvaṃ gṛhanas matkṛtaṃ japam / Siddhir bhavatu me devi tvatprasādānan maheśvari / idaṃ japaṃ śrīdakṣiṇakālīkādevyai samarpayāmi svāhā»*. Puis on la salue en faisant la *yonimudrā* et en disant *HRĪṂ siddhayai namaḥ*. Après quoi on rangera le rosaire en quelqu'endroit secret. Le *japa* doit être suivi d'une oblation dans le feu (*havana*).

On trouvera une description (plus succincte quant au *japa* lui-même) du *japa* du *mūlamantra* de Tripurasundarī, qui prend place après le culte du *śrīcakra* (*cakram abhyarcya vidhivat ... japet*), dans le NṢA, 5. 4–21. Il y est suivi d'un *homa* où le nombre des oblations est d'un dixième de celui des répétitions (lequel va de cent-mille à neuf-cent mille). Le TĀ, 29. (vol. 11/2, p. 57 sq.), décrivant une *pūjā* selon le Mādhavakula et citant le Yogasaṃcāra, prescrit un *japa* de cent-mille à 1.200.000 répétitions!) lié à la *kuṇḍalinī* et qu'il décrit comme un murmure (*saṃjalpa*) dont la nature essentielle est celle d'une prise de conscience de la vibration phonique subtile (*nādāmarśasvarūpiṇī*). Sur *nāda* et *japa*, voir *infra*, p. 142 et 149.

[84] Dans le cas du *japa* (formant *mantrasādhana*) prescrit par le NṢA, 5, selon le nombre de répétitions du mantra (de cent-mille à neuf-cent-mille), le mantrin sera délivré des péchés de ses existences antérieures, obtiendra les huit grands pouvoirs (*mahāsiddhi*), ou, finalement, avec neuf lakhs, sera identifié avec la divinité (*ibid.*, *śl.* 5–6).

[85] Sur les jouissances supérieures et les pouvoirs surnaturels recherchés par le *sādhaka*, voir l'étude déjà citée d'H. Brunner dans le *JAs*. Voir aussi SP3, note des pp. 500–503.

[86] La présence de *śānti*, l'apaisement, rite favorable, parmi les «six actions magiques» (et parfois même à leur tête), comme aussi le fait que ces actions sont en général décrites dans des textes mythiques et religieux, montre bien que la distinction magie/religion que je parais faire ici est toute relative et, en vérité, très peu applicable au domaine indien (mais l'est-elle toujours ailleurs?). Cela pose d'ailleurs aussi la question, plus technique, de la distinction entre rites *kāmya* (notamment celui de *śānti*) et rites obligatoires – voir sur ce point les observations d'H. Brunner dans ses conférences à l'EPHE, V° section en 1984.

[87] On ne peut mieux faire à ce sujet que de renvoyer à l'étude de T. Goudriaan, *Māyā Divine and Human* (Delhi: Motilal Banarsidass, 1978), pp. 251 sq. Mais bien des textes pourraient être allégués.

Notons que les rites «cruels» ne sont pas l'apanage des śaiva ou des sectataires de la Déesse. Ainsi, un rituel de *vaśikaraṇa* est décrit dans le Nāradapañcarātra, V. 2, selon diverses procédures, ainsi, (*śl.* 11): «Si on se concentre sur Kṛṣṇa au centre de la *rasalīlā* tout en répétant mille fois le mantra de dix syllabes (*KLĪṂ GLAUṂ KLĪṂ Śyāmalāṅgāya namaḥ*), on épousera dans un délai d'un mois la femme qu'on désire.»

japa d'un mantra (formule d'invocation à une divinité avec demande d'aide, imprécation ou injonction) qui sera ordinairement formé d'un ou de plusieurs *bīja* et de quelques autres mots, accompagnant ou encadrant le nom de la personne ou de l'entité visée par le rite. C'est plus spécialement dans ces rites-là que le *japa* se fait en inversant, intervertissant, emboîtant, etc., les mots ou les syllabes selon les procédures (déjà mentionnées ci-dessus, p. 128 et note 49), nommées *yoga*, *pallava*, *sampuṭa*, *grathana*, *rodha* (ou *rodhana*) et *vidarbha*, chacune étant à utiliser pour une action différente. Ainsi, le TBhS (p. 369) prescrit le *pallava* pour *māraṇa*, *uccāṭana* et *vidveṣaṇa*, pour chasser les poisons et lutter contre les esprits saisisseurs et les *bhūta*, le *yoga* servant pour les rites de *puṣṭi*, *śānti* et *vaśyakaraṇa*, etc., et ainsi de suite. Le plus exact respect des règles d'énoncé est évidemment de rigueur dans toutes ces manipulations rituelles de l'énergie de la parole.[88] Des mantras particuliers serviront à ces rites, pour lesquels le même texte recommande le *japa* à voix haute, ce qu'explique la nature inférieure de ces pratiques (cf. *supra*, p. 127). Selon le rite, aussi, le mantra devra se terminer par un déterminant (*jāti*) différent.[89] On prescrit parfois de diriger le regard dans des directions différentes selon le type d'action et, surtout, l'usage de matières particulières pour les grains du rosaire utilisé (*rudrākṣa* pour *vaśya*, coquillages pour *śānti*, etc. – *ibid*, p. 371–2). Seront aussi précisés le nombre de répétitions, la position à donner à la main, ou les doigts à utiliser pour égrener le rosaire – ainsi le pouce et l'index pour *vidveṣa* et *uccāṭana*, etc.[90] On rencontre bien d'autres prescriptions encore.[91] Soulignons que toutes ces règles ne concernent pas que les *ṣaṭkarmāṇi*: dans tous les rites optionnels le *japa*, généralement très long, a un rôle essentiel.[92]

prāyaścitta Dans les rituels – voisins à certains égards des précédents du fait de leur caractère d'efficience «magique» – d'apaisement et de protection ou de réparation et d'expiation (*śānti* et *prāyaścitta*), le *japa* peut aussi occuper une place considérable. Les rites de réparation des fautes et erreurs dans la conduite personnelle et les rites privés consistent pour l'essentiel en un *japa*, parfois bref (cent-huit répétitions de la *gāyatrī*, par

[88] Goudriaan, *op. cit.*, p. 207. Cf. aussi Vīṇāśikhatantra (ed. Goudriaan-Delhi, 1985), *sl*.224, sq.

[89] *śantipuṣṭivaśadveṣākṛttyuccāṭanamāraṇe* /
svadhāsvahāvaṣaṭ huṃ ca vauṣatphaḍ yojayet kramāt //

Cf. aussi SP3, note explicative très précise, p. 166. *Ibid.*, p. 532–3 au sujet de l'*astrābhiṣeka*, douche rituelle avec l'Astra[mantra]: dans les rites de *māraṇa*, etc., on utilise le mantra sans *bindu* ni *nāda* (sans resonance nasale).

[90] On trouve des prescriptions de cette sorte dans la Śeṣasaṃhita (14. 58–64 et 15., pp 79-83, passage concernant les *ṣaṭkarmāni*). Pour l'emploi des doigts, si celui de l'index pour un rite offensif est logique (cf. *supra*, p. 132, note 62), il ne faut pas perdre de vue que les prescriptions varient sensiblement selon les textes et que le rapport entre certains aspects «physiques» du *japa* et la nature du rite ne paraissent pas toujours précisement fondes – mais une logique apparaîtrait peut-être si on faisait une étude systématique des divers symbolismes mis en jeu par ces répartitions.

Sur les usages «magiques» des mantras et sur le *japa* qui y est associé, on pourra se reporter au chap. IV, Māntirīkam, de C. G. Diehl, *Instrument and Purpose*, cité *supra*, note 51), pp. 267–334, qui rapporte de nombreux faits. Sur ces usages modernes, les livres sont nombreux dans toutes les langues de l'Inde. Outre *Mantravidya* cite *supra*, note 35 –, on peut mentionner (pour l'amusement instructif du lecteur,) par exemple: Kailash Vajpeyi, *The Science of Mantras. A Manual for Happiness & Prosperity*. (New-Delhi: Arnold Heinemann, 1979). Cette litterature est surabondante.

[91] On pourra se reporter à la description de la *pūjā* tantrique dans S. Gupta, D. J. Hoens et T. Goudriaan, *Hindu Tantrism* (Leiden: Brill, 1979), chap. V «Tantric *sādhana*: *pūjā*», qui signale notamment l'usage, dans la *pūjā kāmya*, de faire brûler pendant le *japa* une lampe qui ne doit pas s'éteindre avant qu'il ne soit fini (*id*. p. 153 et 160).

[92] Cf. les observations d'H. Brunner dans SP3.

exemple), parfois très longs – ainsi pour l'initié śivaïte dont le *liṅga* personnel a été perdu, brûlé, détruit ou emporté, le *japa* sera de cent-mille Aghoramantra, selon la SP (SP2, p. 240–1), – cette récitation étant selon les cas accompagnée ou non d'autres rites ou actions réparatrices. Dans le rituel public (des temples), par contre, le *japa* ne paraît pas essentiel: *homa* et *snapana* y ont bien plus d'importance – mais il y reste présent et indispensable, ne serait-ce que parce qu'il n'y a pas de rite sans récitation de mantras. Comme ailleurs, la substance, le texte même du *japa*, autant que la forme de la récitation et les rites qui l'accompagnent, sont soigneusement codifiés (la SP, ainsi, leur consacre 117 *śloka*: SP2, pp. 224–329). Ils doivent être exécutés avec une scrupuleuse exactitude. L'esprit de ces rites (qui visent souvent à réparer l'effet fâcheux de simples erreurs ou oublis) n'est en effet pas du tout celui de la dévotion, du regret ou de la repentance: ce sont avant tout des opérations techniques[93] – même si la *bhāvanā*, la concentration mentale créatrice, y joue un rôle important, notamment dans l'invocation des divinités (mais la *bhāvanā* ne laisse pas elle-même d'être une technique). Dans la mesure donc où le *japa* y a sa place, c'est parce qu'il met en action l'efficacité propre à la parole rituelle.[94]

dīkṣā Le *japa* n'est pas non plus absent de l'initiation – *dīkṣā* –, rite au cours duquel le disciple reçoit de son maître spirituel un mantra, non plus que de la consécration (*abhiṣeka*) de l'*ācārya* et du *sādhaka*. Il apparaît toutefois comme étant plutôt une partie du culte qui accompagne la *dīkṣā* que de celle-ci même. Il peut, ainsi, n'intervenir que vers la fin du rite: le mantra une fois communiqué, puis «satisfait» par des oblations dans le feu, doit en effet être alors répété par le nouvel initié en un premier *japa*[95] préfaçant en quelque sorte celui beaucoup plus long qu'il fera ensuite au cours du *mantrasādhana*. Le maître lui-même, selon la SP (SP3, p. 496–7), doit «chaque jour faire un peu de *japa* (*svalpam ahni japaṃ kuryāt*). Le TĀ (23. 31–40) prescrit à l'*ācārya* qui a reçu la consécration un *japa* de six mois où, par *bhāvanā*, il s'identifie au mantra récité. Mais il y a beaucoup d'initiations différentes, dont le rituel varie considérablement.

Le *japa* peut intervenir parfois comme une opération préliminaire de purification ou de perfectionnement du candidat à l'initiation. Ainsi, la SātS, chap. 16, ordonne de réciter quatre-cents fois le *vasudevamantra* pendant quatre jours afin de se purifier (cf. aussi JRY, 2. 10 – référence A. Sanderson). Au chapitre 17 de cette même saṃhitā, dans un rituel d'apaisement, un mantra doit être répété sept-cent-mille fois comme préliminaire à la *narasiṃhadīkṣā*[96] – mais ceci relève sans doute plus des rites d'apaisement ou d'expiation qu'à

[93] Cf. par exemple SP2, *prāyaścittavidhi*, p. 236–7, où on lit notamment: *ekakālārcane lupte sahasraṃ dakṣiṇaṃ japet / akāmataḥ* ...: «si on saute une fois l'*arcana*, on fera un *japa* de mille Aghoramantra, si c'est involontaire».

[94] Les brèves indications de ce paragraphe sont tirées pour l'essentiel des exposés très précis d'H. Brunner à l'EPHE, V[e] section, en 1985, faits sur la base des āgamas śivaïtes édités ou inédits (Ajita, Raurava, Pūrvakāmika, Makuṭa et Suprabheda) et de traités de rituel comme l'ĪŚGP.

Quant aux oublis ou erreurs que «répare» le *prāyaścitta*, ce sont, si on peut dire, des incidents techniques dans la récitation, et non de ces emplois déplacés ou de ces erreurs ou omissions de procédure – de ces *infelicities* – qui (dans la théorie d'Austin puis de Searle) rendent les *speech acts* inopérants. (Sur les mantras comme *illocutionary* ou *perlocutionary acts*, cf. A.C.S. McDermott, «Towards a pragmatics of mantra recitation», *Journal of Indian Philosophy*, vol. 3, 3/4, 1975, pp. 283–298.)

[95] Cf. H. Brunner, «Le *sādhaka*» *JAs*, 1975, p. 423. De même TBhS (p. 101) citant un texte du Pāñcarātra: *mantram dattvā sahasram vai svasiddhayai desiko japet.*

[96] *Sāttvatasaṃhitā*, with a commentary by Alasiṅga Bhaṭṭa, edited by V. V. Dwivedi (Varanasi: Sampurnanand Sanskrit University, 1982).

proprement parler de l'initiation. Dans le cours même de celle-ci, des mantras sont sans cesse énoncés et surtout imposés par *nyāsa* sur le corps de celui qui est initié. Ils peuvent lui être récités par le maître,[97] qui peut aussi faire un *japa* à d'autres fins.[98] Fréquemment leur répétition accompagne une série d'oblations dans le feu: ce sont alors des *homa* plutôt que des *japa*,[99] lesquels, en tant que répétitions prolongées, paraîtraient en somme n'avoir que peu d'importance dans la *dīkṣā* elle-même, ce qu'on peut au demeurant trouver assez normal, puisque le *japa* est essentiellement la mise en œuvre d'un mantra déjà reçu, donc une pratique par nature postérieure à l'initiation.

Il y a évidemment bien d'autres rites où un *japa* intervient, mais que nous ne verrons pas ici.[100] Nous avons signalé (p. 127) l'usage du *japa* dans le yoga, où il est un moyen de fixer l'attention sur ce que symbolise le *praṇava OṂ*. Mais il peut aussi être prescrit dans d'autres contextes, assez différents, où la parole rituellement répétée peut être considérée comme efficace ou bien où l'on peut penser qu'elle a un rôle d'ordre psychologique. C'est ainsi notamment que le *japa* intervient parfois dans la médecine ou l'alchimie traditionnelles, dans la préparation ou (plus encore) dans la cure. Caraka, par exemple, le prescrit dans une cure de rajeunissement où il est censé avoir la plus haute efficacité purificatrice (*japaśaucaparam*).[101] Comme nous l'avons vu ci-dessus (note 72), le *japa* peut avoir des vertus curatives hors d'un contexte médical: dans celui de divers rites (*puraścaraṇa*, etc.).

II

LES PRATIQUES MENTALES, SOMATO-PSYCHIQUES, SPIRITUELLES

Sans doute toute la méticulosité rituelle que nous venons de passer en revue (sans vouloir être exhaustif, d'ailleurs) est-elle essentielle au *japa*: elle n'en est pas seulement la forme, elle en exprime la nature et l'esprit. Le *japa* est en effet une pratique à la fois vocale (ou du moins lié à un plan particulier de la parole) et rituelle. C'est une mobilisation hautement ritualisée des puissances de la parole. Mais, comme on l'a déjà noté au passage, cette pratique vocale est également mentale. Elle suppose et exige toujours l'attention de celui qui la fait. Cet aspect mental est essentiel. De plus, dans le *japa* comme dans tout rite, la seule observance des règles formelles, la seule conduite (physique ou mentale) et corporelle, n'épuise pas toute la réalité de l'opération, ni surtout tout son sens. Ce sens est, lui aussi, constitutif du *japa* comme il l'est de tout acte de parole, car il n'y a pas de parole, rituelle ou non, sans intention

[97] Ainsi la *brahmavidyā* récitée à l'oreille du mourant, où l'initiation se limite à la répétition d'un mantra (*adhyayana*), selon le TĀ, 19. 31–33.

[98] Cf. SP3, note 54a, p. 221, où est cité le Mṛg, Kp, 7. 98–103, prescrivant au guru de faire un *japa* du *svapnamāṇavakamantra*, invocation au dieu des rêves (dont la connaissance est importante pour la *dīkṣā*)

[99] Par exemple TĀ, 21. 54–6: mille oblations accompagnées du *navātmamantra*, de *bīja* et d'une formule imprécatoire pour briser les liens, dans l'initiation d'une personne absente. Rite analogue TĀ, 22.

[100] Par exemple les funérailles (*antyeṣṭi*): cf. SP3, p. 372–3 et 610 - mais c'est un *prāyaścitta*; ou le culte des ancêtres, *śrāddha* (*ibid.*, p. 656–7). Le MatPār, Cp, 10. 73, prescrit cent-huit répétitions du *bahurūpamantra* (Aghoramantra) pour purifier ceux qui portent le corps d'un ascète (*yatin*) vers le lieu où il sera enterré (*ibid.*, p. 425)

[101] Cité par A. Roșu, *Les conceptions psychologiques dans les textes médicaux indiens* (Paris: Collège de France, 1978), p. 113. Du même: «Mantra et yantra dans la médecine et l'alchimie indiennes», texte résumé et discussion sur le sujet dans *Mantras et diagrammes rituels dans l'hindouisme* (Paris: CNRS, 1986) pp. 117–126; texte complet et illustré dans le *JAs*, 1987, 3/4, pp. 203–268.

de dire – *vivakṣa* – sans intentionnalité, sans orientation vers un but qu'on souhaite atteindre par ce qui est énoncé, murmuré ou intérieurement formulé. C'est cet aspect-là du *japa* que nous aborderons en voyant des pratiques très largement intériorisées, où il n'est plus guère une répétition murmurée, ni même une méditation murmurante – Murmelmeditation –, mais une pratique spirituelle et de yoga.

Certes, tout *japa* est par certains côtés un acte religieux et peut même être un exercice spirituel. Dans la mesure, aussi, où le mantra énoncé peut avoir la forme d'une demande ou d'une invocation, il implique une attention intensément tournée vers la divinité: concentration mentale créatrice de la *bhāvanā* ou «participation» amoureuse et dévote de la *bhakti*. On trouve cela, implicitement ou explicitement, dans bien des textes. L'aspect proprement religieux du *japa*, quant à lui, est un fait banal, qui peut s'observer chaque jour dans la vie des hindous. Le *japa*, en pareil cas, est véritablement une prière: l'hindou pieux qui, avec (ou sans) rosaire, fait un *japa* au cours d'un culte ou hors de tout rite de cette sorte, prie – tout comme le ferait un chrétien avec (ou sans) chapelet. Ce sont là des cas où l'on peut légitimement traduire le mot *japa* par prière. Il est possible que cette orientation du *japa* ait été en croissant au cours des âges avec le développement de la *bhakti*. Mais il serait imprudent d'être trop affirmatif à cet égard, surtout pour les périodes anciennes et d'autant plus que la *bhakti* remonte fort loin. La prière, elle, est aussi vieille que l'homme. Mais il est de fait qu'à l'âge moderne et plus spécialement de nos jours on voit, dans les textes et dans la vie, les pratiques dévotes croître au détriment du rituel, qui est de moins en moins bien connu et compris,[102] sans d'ailleurs que ce dernier disparaisse pour autant – tant s'en faut.

Mais ce qui a toujours existé – bien avant les premiers témoignages sur la *bhakti* – et n'a cessé de s'y maintenir, c'est le yoga, avec toutes les pratiques somato-psychiques qu'il implique, toutes celles surtout qui s'y sont greffées avec l'hindouisme et le bouddhisme tantriques. Dans ce milieu tantrique, la récitation ou l'énonciation des mantras a été associée à ces pratiques, d'où des *japa* qui ne sont plus de simples (si on peut dire!) répétitions rituelles, mais des exercices de mantra-yoga où l'énoncé (*uccāra*) du mantra est associé au mouvement des «souffles»: du *prāṇa*, c'est-à-dire de l'énergie cosmique et humaine, sous forme notamment de la *kuṇḍalinī*, exercice corporel-mental et/ou spirituel, intense et parfois très complexe. Ce sont ces pratiques-là que nous verrons maintenant. Pour la commodité de l'exposé, je distinguerai parmi elles (de façon sans doute un peu artificielle) entre des *japa* plus proprement yogiques, où les techniques de concentration mentale, les visualisations, jouent le plus grand rôle, où domine la *bhāvanā*, et d'autres, qu'on pourrait dire plus spirituels ou métaphysiques, où ce qui est au premier plan est plutôt l'expérience mystique, la fusion en l'absolu, la «réalisation» du *brahman*, avec souvent un minimum de techniques; des *japa*, donc, où domine tantôt l'intuition-connaissance métaphysique (*jñāna*), tantôt la *bhakti*. De chacune de ces sortes de *japa*, nous ne verrons, évidemment, que quelques exemples caractéristiques, dont on ne donnera d'ailleurs pas une description complète, mais seulement une vue générale.

Un des *japa* les plus complexes et les plus éloignés qui soient d'une récitation répétitive murmurée est sans doute celui décrit dans le 3° *paṭala* du YH, *śl.* 171 à 192. Je l'avais examiné

[102] Voir sur ce point les observations de Milton Singer dans son étude, «The Rādhā-Krishna *bhajanas* of Madras City» *in*: M. Singer ed., *Krishna: Myths, Rites and Attitudes* (Honolulu: East-West Press Center, 1966). Je reviens sur ce point plus loin, p. 153.

naguère[103] et y suis revenu en traduisant le YH et son commentaire par Amṛtānanda. Je ne le décrirai donc pas ici. Je rappellerai seulement qu'il comporte quatre pratiques successives: le *japa* des trois parties (les *kūṭa*, comme on dit) de la *śrīvidyā*, le *mūlamantra* de Tripurasundarī, puis ceux des six «vides» (*śūnyaṣaṭkam*), des cinq modalités (*avasthā*) de la conscience: veille, etc. (*jāgrat*, etc.), puis de sept «égalisations» (*viṣuvat*).[104] Il ne s'y agit pas de répéter, même en pensée, un mantra ou des *bīja*, mais de créer mentalement et de suivre une série complexe de représentations intérieures par lesquelles les éléments phoniques constitutifs de la *śrīvidyā* sont perçus en certains points du corps subtil (lui-même appréhendé comme présent dans le corps physique) et s'y déplaçant en un mouvement lié à celui de la *kuṇḍalinī*. Ce mouvement ascendant – «physique» ou corporel en quelque sorte – du mantra étant en même temps une montée vers des plans de plus en plus hauts de la conscience, et les niveaux de l'énoncé intérieur du mantra étant eux-mêmes de plus en plus subtils, le *japa* – qui est en l'occurrence une énonciation interne «subtile», nullement vocale – ira des phonèmes constitutifs de la *śrīvidyā* aux *kalā*, plans successifs de la vibration phonique subtile (le *nāda*), plans dont le plus haut, *unmanā*, l'énergie phonique «non-mentale», est identique à la pure Conscience divine, au *brahman*.

Il est à noter que dans ce *japa* l'adepte doit se représenter en lui-même non seulement les *cakra*, les centres de son corps subtil, dans tous leurs détails et, dans ces *cakra*, les phonèmes de la *vidyā* (plus spécialement les *kalā* qui, de *bindu* à *unmanā*, «surmontent» les trois *HRĪṂ*) ainsi que le mouvement qui les anime, mais aussi les neuf parties constitutives du diagramme rituel de Tripurasundarī, le *śrīcakra*, qui sont à voir étagés dans son corps et que la *kuṇḍalinī*, montant avec la vibration subtile du *HRĪṂ*, traversera en allant du carré extérieur (dans le *mūlādhāra*) au *bindu* central, point où Śiva et Śakti fusionnent (dans le *dvādaśānta*, *cakra* «corporel» situé douze doigts au-dessus de la tête).

L'adepte suivant en lui-même le mouvement ascendant de la vibration subtile du *nāda* qui est en quelque sorte la fine pointe du mantra,[105] mais qui en est aussi l'essence et le substrat, cette pratique est un *japa* en ce qu'elle suppose la présence continue et prégnante dans l'esprit de cet adepte de ce *nāda*, de cette quintessence du mantra qui «vibre» sans cesse en lui. Il doit le «réciter» (*japet*), non pas en ce qu'il le prononce et le répète, mais en ce qu'il fixe sur lui (et bien entendu sur toute la structure imaginée du corps subtil qui sert de scène à cette représentation) une attention soutenue et sans faille. On peut nommer cela *japa* parce que ce n'est jamais qu'une forme poussée à l'extrême du *japa* mental. Et, tout comme ce dernier est l'espèce la plus haute de récitation, de même il y a (nous allons le voir) un certain nombre de textes tantriques pour dire que c'est cette attention intérieurement fixée sur le *nāda* qui est le *japa* véritable et le plus éminent.[106]

En réalité, cette opération est une *bhāvanā*,[107] une méditation intense créatrice, qui fait

[103] «Un japa tantrique: Yoginīhṛdaya 3. 171–190» *in*: *Tantric and Taoist Studies in Honor of R. A. Stein* (Bruxelles: Institut Belge des Hautes Etudes Chinoises, 1981), pp. 141-154.

[104] Sur ces «égalisations», voir les observations très complètes d'H. Brunner, SP3, pp. 358–396.

[105] Elle est, de fait, censée résider au sommet de la pointe ou flamme, *śikhā*, du *bīja HRĪṂ*.

[106] Cf. *infra*, p. 148.

[107] La Dīpikā d'Amṛtānanda *ad* YH, 3. 179–190, sur le *japa* des modalités de la conscience et des sept *viṣuvat*, décrit l'opération en se servant seulement du terme *bhāvanā*. Sur la *bhāvanā*, voir F. Chenet, «De l'efficience psychagogique des mantras et yantras» *in: Mantras et diagrammes rituels dans l'hindouisme* (Paris: Ed. du CNRS, 1986), pp. 65–77, et «*Bhāvanā* et créativité de la conscience» (*Numen*, vol. XXXIV, 1987, p. 45-96).

apparaître dans l'esprit de l'adepte et surimpose sur son image du corps cette représentation fantasmatique qu'est le corps subtil, avec la montée qui s'y produit de la *kuṇḍalinī*, les *kalā* du mantra et/ou la coalescence de ces *kalā* et des «vides» ou «égalisations» – qui sont eux aussi des plans ou des aspects du corps subtil. L'intensité de la *bhāvanā*, en même temps qu'elle crée pour le méditant ce spectacle intérieur, l'identifie avec ce qu'il crée en fusionnant sa conscience avec le *nāda*, si bien qu'en suivant celui-ci (en réalité: en le conduisant) jusqu'à sa disparition dans le silence du transmental, l'adepte se fond lui-même dans l'au-delà de toute parole qui est le suprême Śiva. Les pratiques mantriques dans leurs formes les plus hautes mènent en effet toujours, on le sait, à dépasser toute parole pour se résorber dans le silence de l'absolu: nous y reviendrons.[108]

On trouve des exemples de *japa* par montée du mantra avec la *kuṇḍalinī* dans divers tantras śivaïtes. Ainsi le JRY, 2. 10, avec le mantra de Siṃhavāhanā Kālasaṅkarṣiṇī dont le *japa*, préliminaire à la *dīkṣā*, se fait en le faisant passer par seize *ādhāra*.[109] Notons encore ici qu'on trouve dans le bouddhisme tantrique des pratiques du même ordre. Ainsi, dans le «*japa* qui se fait en méditant la forme des syllabes» tel que le décrit Mkhas Grub Rje,[110] le méditant crée mentalement devant lui la forme d'une divinité et, récitant le mantra, imagine que ses syllabes, formant une guirlande, sont sur un disque lunaire situé dans le cœur de cette divinité. En aspirant, il transfère le disque et les syllabes dans son propre cœur où, retenant son souffle, il les garde, en les répétant, sous son regard intérieur. Ensuite, en expirant, il replace le disque et le mantra dans le cœur de la déité. Ce processus est répété un certain nombre de fois. Représentations précises de formes intériorisées et lien de la récitation avec le mouvement du souffle (avec le *prāṇāyāma*, donc la maîtrise de l'énergie cosmique du *prāṇa*) sont, on le voit, des traits tantriques bouddhiques aussi bien qu'hindous.

Ce lien entre «souffle» (*prāṇa*), au double sens de souffle respiratoire et de forme corporelle de l'énergie cosmique, est souligné dans beaucoup de textes tantriques, notamment śivaïtes. Certes, par leur nature même, parole et respiration sont associées, et l'Inde, on le sait, a beaucoup spéculé sur ce point.[111] Mais le *japa* apparaît aussi bien des fois comme surtout lié au *prāṇa* en tant qu'énergie circulant dans le corps et le reliant au cosmos et à la divinité, source de toute énergie. Ainsi, quand le SvT, 2. 139–140, dit: «*japaḥ prāṇasamaḥ kuryāt*, «le *japa* doit se faire en harmonie avec le souffle», Kṣemarāja précise dans son commentaire (*ibid*, vol. 1(2), p. 78) qu'il s'agit du «souffle qui se meut au centre (*madhyavāhī*

Dans une perspective un peu différente mais tout de même analogue, le Tantrarājatantra, 38. 18, à propos du culte des Yoginīs dans le *śrīcakra*, énumère trois procédures d'identification à la déité: le *nyāsa*, qui rend le corps semblable à celui de la déité, le *japa*, créateur d'identité avec elle (*japas tanmayatārūpabhāvanam*) et le *homa*, oblation symbolique de l'univers faisant disparaître la diversité du monde dans l'unité du Soi.

[108] Cette sorte de *japa* est parfois aussi décrite comme une remémoration (*smaraṇa*). Ainsi, le YH, 3. 184, à propos du japa des *avastha*, ou encore le Varivasyārahasya de Bhāskarāraya, 52, décrivant le *japa* des *avasthā*, *śūnya* et *viṣuva*. C'est que *smaraṇa* est, pour les textes marqués par la Pratyabhijñā, un moyen éminent de réalisation de l'absolu par fixation de l'attention sur la Réalité première antérieure – et sous-jacente – à tous les phénomènes.

[109] Information que je dois à A. Sanderson.

[110] F. D. Lessing & A. Wayman, *op. cit.*, p. 187.

Sur une autre pratique bouddhique analogue, voir Stephen Beyer, *The Cult of Tārā* (Berkeley: University of California, 1973), p. 450–452, «Reciting the mantra». Plus simple est le *japa* du chap. 3 du Mahāvairocanasūtra (ed. Tajima, p. 117–8), où une récitation contemplative (*bunsho nanju*) se fait en contemplant dans son cœur la forme des lettres du mantra: on retrouve là l'importance du signe écrit dans l'univers culturel sino-japonais.

[111] Cf. *Recherches*, *passim*.

prāṇaḥ), c'est-à-dire dans la *suṣumnā*[112], le *japa* se faisant par une jonction progressive des éléments du mantra énoncés dans l'énergie du souffle (*prāṇaśaktau*), avec une sorte de fusion apaisée, dans cette énergie, de la conscience de l'adepte en laquelle le mantra s'énonce (*mantraparāmarśa*). De façon analogue, Bhaṭṭa Nārāyaṇakaṇṭha, dans son commentaire du Mṛg (Cp, 7. 70 – p. 106), décrit le *japa* comme une «répétition commandée par l'énergie du souffle» (*prāṇaśaktyanusāreṇāvartanam*).

Dans le 7e *āhnika* du TĀ, qui traite notamment de la «dévoration» du temps (*kālagrāsa*), c'est-à-dire de sa conquête par le yogin, Abhinavagupta indique également que la règle du *japa* est de le faire en harmonie avec le souffle (*prāṇasāmya*). En se référant pour cela à deux anciens tantras, le Yogīśvarīmata et le Yoginīkaula,[113] Jayaratha explique à cette occasion que cela seul permet d'arriver au succès[114] et qu'il en est ainsi parce que les mantras sont des manifestations extérieures de l'énergie de la suprême Déesse qu'on nomme Varṇakuṇḍalī – c'est-à-dire l'énergie des phonèmes (*varṇa*) constitutive des mantras en tant qu'elle s'élève dans la *suṣumnā* avec l'*uccāra*, donc qu'elle est la *kuṇḍalinī*.[115] Cette énergie, éveillée par la mise en harmonie du *japa* et du *prāṇa*, s'élèvera et, au plan transmental d'*unmanā*, s'unira, fulgurante, avec Śiva. On retrouve ici ce que nous avions vu pour le *japa* du YH: les mêmes représentations sont à l'œuvre, qui identifient parole et énergie et qui montrent l'énoncé de celle-ci avec le mantra comme une montée de celle-là – en tant que *kuṇḍalinī* – vers le plan d'*unmanā* (et, pour les *cakra*, du *dvādaśānta*), plan où Śiva et Śakti s'unissent et où le yogin, immergé dans cette énergie, parvient à la réalisation mystique de la Réalité suprême.

On voit aussi dans des textes vaiṣṇava le *japa* servir à appréhender l'énergie divine, ou certains aspects de la divinité. Ainsi, dans un passage de la ṢātS (6. 204 sq.), où le yogin, méditant dans son cœur, avec le *japa* (et grâce à lui), les quatre Vyūha, Aniruddha, etc., issus de Viṣṇu, les résorbe mentalement l'un dans l'autre (et, avec eux, les modalités de la conscience: veille, etc.) et parvient par là finalement au *samādhi* et au *brahman* (*id.* p. 119 sq.).

Cet aspect spirituel du *japa*, son caractère d'appréhension intuitive de la plus haute Réalité, est souligné dans le passage que nous citions à l'instant du commentaire de Kṣemarāja sur le SvT, quand il explique (*id.* p. 77) *japaṃ ārabhet*, «il faut commencer le *japa*», par *bhūyo bhūyaḥ mantraṃ vimṛśet*, «il faut prendre conscience de façon répétée [de la nature essentielle] du mantra» et qu'il cite à cette occasion le *śl.* 145 du VBh décrivant le *japa* comme une *bhāvanā*, une méditation créatrice intense de la suprême Réalité.

Je reviens plus loin (p. 148 sq.) sur ce dernier aspect du *japa*. J'aimerais d'abord, à propos du lien entre *prāṇa* et *japa*, rappeler l'existence de la pratique, très répandue, de l'*ajapājapa*,

[112] Laquelle inclut dans son symbolisme celui, cosmique, d'*axis mundi*, ce qui contribue à donner une dimension supplémentaire au *japa*, dépassant le plan humain.

[113] Le Yogīsvarīmata, appelé aussi Siddhayogesvarīmata, Siddhamata, Siddhatantra, etc., est un des textes le plus souvent cités dans le TĀ. C'est essentiellement sa doctrine qu'avait developpé le MVT. Le Yoginīkaula n'est cité qu'une fois dans le TĀ : est-ce le même texte que le Yoginītantra que mentionne le JRY (2. 4)?

[114] Il cite le *śloka* suivant:

japet tu prāṇasāmyena tataḥ siddhir bhaved dhruvam /
nānyathā siddhim āpnoti hāsyam āpnoti sundari // (vol. 4(2), p. 30)

[115] Voici le texte du commentaire de Jayaratha:
«*tattadekapiṇḍādyātmakamantrarūpatayā bahirullasantī varṇakuṇḍalinyakhyā parameśvarī śaktir yadi nāma prāṇasamā prāṇasāmyenodayam iyāt tadunmanā śivaikātmyena prasphured ityarthaḥ*».

«la récitation de la non-récitée» (si on peut ainsi traduire ce terme) et en donner un rapide aperçu, car il s'agit là d'une forme intéressante du *japa*, notamment en ce qu'elle en souligne une des composantes principales, celle du souffle respiratoire.

Dans cette pratique, en effet, c'est la respiration elle-même qui est «récitée» ou plutôt «non-récitée», puisqu'il n'y a là aucune parole véritable à énoncer. Ce n'est pas à dire qu'il n'y a en ce cas pas de mantra: s'il n'y en avait pas, il n'y aurait pas de *japa*. On considère en effet qu'avec le souffle s'énonce le *haṃsa* (*ha* en aspirant, *sa* en expirant -ou l'inverse selon certains textes, la Dhyānabindu Up., 61, par exemple), donc qu'il y a bien énonciation mantrique.

Le *haṃsa* est le cygne,[116] symbole depuis le Véda de la Réalité suprême comme aussi de l'âme individuelle identique à cette Réalité.[117] Faire le *japa* du *haṃsa*, c'est donc réciter le nom de l'Etre suprême et, par le jeu, à quoi ainsi on participe, de l'énergie phonique en l'homme et dans l'univers (du fait des correspondances micro-macrocosmiques), c'est s'identifier au jeu cosmique de la divinité et tendre vers sa source transcendante. Ce *japa* étant celui de la respiration, il est, comme elle, ininterrompu: il se répète censément 21.600 fois par vingt-quatre heures, puisque tel est, pour la tradition, le nombre de cycles respiratoires de l'homme pendant un nycthémère.[118] Il n'échappe pas complètement pour autant au rituel qui entoure normalement tout *japa*: c'est en fait ce rituel, avec l'intention de le pratiquer et avec l'énonciation de *haṃ* et de *sa*, qui le constitue en *japa*, car il ne suffit pas de respirer pour que celui-ci existe (sauf sans doute dans le cas, exceptionnel, du yogin le plus avancé, fixé en la divinité et dont toute action est acte d'adoration ou de participation au Suprême tel que le définit par exemple les ŚS -cf. *infra*, p. 150).

On trouve l'*ajapājapa* dans nombre de textes tantriques, essentiellement śivaïtes.[119] Voici comment il est décrit au chap. 7 de la Dakṣiṇamūrtisaṃhitā, œuvre śākta-śaiva décrivant le culte de diverses déesses.

«Je vais te dire la récitation de la non-récitée qu'il suffit à l'adepte de connaître pour être identifié au suprême *brahman*. L'homme qui, chaque jour, fait le *japa* du mot *haṃsa* sera délivré de l'illusion et obtiendra la libération. L'ayant appris par la grâce d'un maître,[120] il le récitera alors et, par le [seul] mouvement d'aspiration et d'expiration, il sera libéré de tout lien. Ces deux syllabes du *haṃsa* sont [respectivement] dans le souffle aspiré et dans l'expiré. C'est pourquoi le souffle est appelé *haṃsa*, [ce cygne], ô Déesse! qui se meut dans le corps sous l'aspect du soi 21.600 fois par jour. Ainsi est récitée chaque jour cette suprême [non-récitée] faite de la félicité de la vibration du *prāṇa*. La naissance est le début du *japa*, la

[116] Du moins est-il convenu d'appeler ainsi en français cet oiseau migrateur, dit *haṃsa* en sanskrit, terme qui désigne plutôt une (ou plusieurs) variété(s) d'oie ou de canard sauvage. Cf. K. N. Dave, *Birds in Sanskrit Literature* (Delhi: Motilal Banarsidass, 1985).

[117] Cf. *Recherches*, notamment p. 120–122.

[118] Voir par exemple SvT, 7. 54–55, ou VBh, 155bis–156: «21.600 fois par jour et nuit ce *japa* est prescrit comme celui de la Déesse». Cf. aussi TĀ, 7. 47–50 (vol. 4(2), p. 36–41) où diverses divisions du mantra et de son énoncé aboutissent toutes au chiffre de 21.600.

[119] Ainsi le SvT, le VBh, la SSV, le TĀ, des Upanisads du Yoga (Dhyānabindu, Mahāvākya, Yogaśikhā), etc. Dans la Brahmavidyā Up., le *japa* du *haṃsa* se combine avec celui du *pranava* et est lié au mouvement de la Kuṇḍalinī.

Je n'ai pas rencontré l'*ajapājapa* dans des textes vaiṣṇava. Sans doute S. Gupta se demande-t-elle si un passage du LT (50. 10–16, note p. 336) n'y ferait pas allusion. Si cela était, cela pourrait s'expliquer par la forte influence du śivaïsme non-dualiste du Cachemire sur cette saṃhitā.

[120] Le *śl.* 7 insiste sur ce point: *śrīguroḥ kripayā devi labhyate nānyathā priye*: on l'obtient de la grâce du maître, non autrement.

mort en est l'offrande. Sans donc qu'il ait rien à réciter, ô Déesse, la récitation sera là, chez le mantrin».

La DMS semble ici identifier la respiration naturelle et le *japa*. Mais il n'en est rien. Elle prescrit en effet alors (*śl.* 8) d'évoquer (*saṃsmaret*) divers phonèmes qu'il faut voir mentalement avec leurs couleurs, dans chacun des sept *cakra* du corps (*mūlādhāra* etc.). C'est donc bien un *japa* yogique. Il faut faire en outre diverses impositions (*nyāsa*) pour donner la perfection au corps (*dehasya siddhaye*); puis on doit méditer le Suprême et énoncer la *haṃsagāyatrī*.[121] Alors, ajoute la DMS, «le mantrin fera complètement et attentivement le *prāṇāyāma*, selon les règles, avec le *mūlamantra* (en l'occurrence, le *haṃsa*), ô Déesse, remplissant son corps [d'air] par la narine gauche, retenant [le souffle] pendant un temps triple et le rejetant par la narine droite, en se bouchant alternativement chaque narine de l'auriculaire et de l'annulaire, sans jamais utiliser l'index ni le médius. Les deux ailes de ce cygne, ô Déesse! sont le double mouvement [du souffle]. Agni et Soma sont ces deux ailes, le [mantra] Tāra (= *OṂ*) en est la tête, le triple *bindu* sont sa crête et ses yeux; dans sa bouche est le *nāda*. Śiva et Śakti sont ses deux pattes, Kāla et Agni, ses deux flancs. Ce cygne suprême, omniprésent, étincelant d'un éclat pareil à celui de dix millions de soleils, brille de lui-même. Il est résorption cosmique, ce *haṃsa*, qui fait apparaître la discrimination salvatrice (*viveka*): celui qui sans cesse pratique l'*ajapājapa* ne connaîtra pas de nouvelles naissances».[122]

On peut aussi mentionner, à propos de l'*ajapājapa*, une stance d'un autre ouvrage śivaïte, le Śivayogaratna, de Jayaprakāśa,[123] lequel compte, parmi les éléments susceptibles d'immobiliser l'esprit pendant que le *prāna* se meut, «la suspension du souffle grâce au *bindu* qui se trouve au centre de l'*ajapāmantra*» (*ajapāmantramadhyasthabindunā kṛtakumbhake*). Ce *bindu* est celui de la syllable *haṃ* du *haṃsa*. C'est le point central de ce *japa* en ce sens que c'est avec ce *bindu* que se termine le *haṃ* (donc l'inspiration, ou l'expiration), après quoi commencera, avec *sa*, l'autre mouvement respiratoire. Le *bindu* se trouve donc en quelque manière dans l'intervalle de deux moments de la respiration: à la «jonction» des souffles; donc, métaphysiquement, à leur point central, dans le vide interstitiel médian (*madhya*), point où le souffle marque un temps imperceptible d'arrêt et où peut s'atteindre l'absolu:[124] on retrouve cette notion dans bien d'autres textes de cette sorte, notamment chez les auteurs śivaïtes non-dualistes de tradition cachemirienne. L'atteinte de ce point médian serait véritablement le but ultime, le point le plus haut de l'*ajapājapa* en tant qu'énoncé du *haṃsa*. C'est cet aspect que souligne, par exemple, Kṣemarāja dans son commentaire du SvT,

[121] On sait qu'on peut composer des *gāyatrī*, sur le modèle de la *savitrī*, pour toutes les divinités.

[122] DMS, 7. 24–30.

[123] Auteur tamoul qui aurait vécu au 16e siècle. Ce texte a été édité, traduit et annoté par Tara Michael (Pondichéry: Institut Français d'Indologie, 1975).

[124] Le Śivayogaratna revient, aux *śl.* 27–29, sur cette question du *haṃsa* et du point central du souffle, qui se réalise alors par la rétention (*kumbhaka*) et l'immobilisation de ce souffle.

Un autre point de vue, tout opposé, sur le point de jonction des souffles apparaît dans le GT, 29. 19–24 (p. 267), pour qui le moment où commence et celui où finit un mouvement respiratoire est entaché, le premier de la souillure de la naissance et l'autre, de celle de la mort (*jātasūtaka* et *mṛtsūtaka*). Le *japa* devra donc être fait en évitant cette souillure. On y parvient, selon ce texte, en gardant le mantra «uni à la conscience» (*caitanyasaṃyukta*), expression qui peut signifier que le *japa* doit se faire en se concentrant sur la nature spirituelle du mantra, sur sa présence dans la conscience, et non pas sur le mouvement du souffle. On a là sans doute une de ces prescriptions qui reflètent le souci quasi maniaque de trouver à toute pratique une justification rituelle fondée sur les textes de la tradition brahmanique. (Dans un esprit analogue, la Śivārcanacandrikā d'Appayadīkṣita prescrit de purifier le mantra prononcé, car il a été souillé par le contact de la bouche de celui qui l'énonce ...)

7. 56–59 (vol. 3, p. 206–7)[125] où il cite le VBh 156.[126] Mais il s'agit alors du *haṃsa* en tant qu'essence des phonèmes, symbole de l'absolu, son «que personne n'émet, à qui rien ne saurait faire obstacle, cygne qui s'élève de lui-même, présent dans la poitrine de tous les êtres vivants», formule célèbre, par quoi il faut entendre le son «non-frappé» (*anāhata*) qui est l'essence même de la parole, la puissance animatrice des mantras, donc une réalité cosmique et divine, et non un simple souffle respiratoire, même contrôlé par le yoga. Il s'agit donc là d'une expérience mystique de l'absolu qui est parole. Cela nous éloigne du contexte plus rituel qui est celui, habituel, du *japa*, mais c'est là aussi un des aspects possibles de cette pratique: nous y reviendrons plus loin.

Notons encore, à propos de la récitation rituelle, qu'on trouve l'*ajapājapa* dans les ouvrages de (ou attribués à) Gorakṣanātha, pratique qui s'est maintenue jusqu'à nos jours chez les Nāthas, Gorakhnāthis et autres yogins.[127]

Dans le bouddhisme du Vajrayāna, il existe aussi des pratiques de cet ordre, liées à la respiration, qui se font non pas avec *haṃsa*, mais avec le mot *evam*, par quoi commencent les récits des sermons du Bouddha: «Ainsi ai-je entendu» (*evaṃ mayā śrutam*). Ces deux syllabes, parfois prises comme symboles de *prajñā* et *upāya*, sont généralement considérées comme liées aux «souffles» montant (*prāṇa*) et descendant (*apāna*), circulant dans les veines *iḍā* et *piṅgala* (ou *lalana* et *rasanā*), le processus devant aboutir, avec l'arrêt du souffle respiratoire, à la conjonction et à l'immobilisation de ces deux «souffles» dans la *suṣumnā* (ou *avadhūti*) et, par là, à la réalisation de la plus haute félicité, *mahāsukha*. Cette pratique, sans être un *ajapājapa*, en est très proche notamment en ce qu'elle met en jeu des représentations très similaires.[128]

Sans abandonner toujours entièrement ces formes yogiques, le *japa* apparaît en d'autres cas comme étant avant tout une pratique spirituelle et mystique par laquelle l'adepte

[125] On trouvera ce passage repris sous forme de citation dans l'édition du VBh de L. Silburn, p. 171, où elle commente les *śl.* 155bis–156 de ce texte. Le texte du SvT, 7. 59 est:

nāsyoccarāyitā kaścit pratihantā na vidyate /
svayam uccarate haṃsaḥ prāṇinaṁ urasi sthitaḥ //

[126] Voici les *śl.* 155bis–156 du VBh :

sakāreṇa bahir yāti hakāreṇa viśet punaḥ /
haṃsahaṃsety amuṃ mantraṃ jīvo japati nityaśaḥ //
ṣaṭ śatāni divā rātrau sahasrāṇyekaviṃśatiḥ /
japo devyāḥ samuddiṣṭaḥ sulabho durlabho jaḍaiḥ //

L. Silburn les traduit ainsi:

«En émettant le phonème *SA*, il se dirige vers l'extérieur (par le souffle); en énonçant le phonème *HA*, il entre à nouveau. C'est ainsi que l'individu répète inlassablement cette formule *haṃsa*, *haṃsa*.

Vingt-et-un-mille fois, jour et nuit, cette récitation est prescrite comme celle de la suprême Déesse. Très facile à accomplir, elle n'apparaît difficile qu'aux ignorants.»

[127] Voir par exemple le Gorakṣaśataka cité par Briggs, *Gorakhnath and the Kanphata Yogis* (Delhi: Motilal Banarsidass, 1982), p. 292–3; ou le Yogaviṣaya, 29, p. 47 de Kalyan Mallik, *Siddhasiddhāntapaddhati & Other Works of Nāth Yogis* (Poona: Oriental Bookhouse, 1954); ou encore le Yogamārtanda, 33 sq. (*ibid.*, p. 58–9). L'*ajapājapa* reste encore d'usage courant, même en dehors des milieux d'ascètes et de yogis. On trouve des pratiques du même ordre avec le *japa* de *so 'ham* (qui est l'inversion de *haṃsa*) dans la Haṃsopaniṣad, 10–13, la Brahmavidyopaniṣad, 78–9, qui prescrit d'énoncer *haṃsaḥ so 'ham*; ou encore, dans un autre contexte, chez les «Sants» du moyen-âge: cf. *infra*, p. 157.

[128] Cf. les textes cités par S. B. Dasgupta dans *An Introduction to Tantric Buddhism* (University of Calcutta, 1950), pp. 122–125 et dans *Obscure Religious Cults* (Calcutta: Firma Mukhopadhyaya, 1962), pp. 96–99.

(ou plutôt le dévot) se fond en l'absolu ou en la divinité qu'il adore. Certes, tout *japa* est peu ou prou destiné à réaliser une certaine identification à la déité. C'est ce qu'indiquait le passage du Tantrarājatantra mentionné ci-dessus note 107 (à propos d'un culte des Yoginīs). Mais il y a aussi des cas plus singuliers, où la fusion en l'absolu par cette pratique est telle qu'il n'y a plus guère de *japa* au sens «normal» du mot, ne serait-ce que parce qu'il n'y a alors plus guère de répétition d'un mantra. Il arrive même, comme nous allons le voir, que ce soit la condition même de l'adepte parvenu à la perfection qui soit ainsi, dans certains de ses aspects, assimilée à un *japa*.

Le YH, 3. 6–7, à propos de ce qu'il nomme culte suprême (*parā pūjā*), prescrit à l'adepte de se concentrer en son cœur sur l'être suprême en se détournant de tout «murmure de forme différenciée» ou lié à la dualité conceptuelle (*vikalparūpasaṃjalpavimukhaḥ*). Amṛtānanda, dans son commentaire (Dī, p. 195–6), explique qu'il s'agit là, non d'un *japa* «externe» (*bāhyajapa*) où l'on murmure (des lèvres, ou en esprit) les syllabes d'un mantra, avec toute la diversité inhérente à une forme linguistique relevant du langage et par là même de la pensée discursive, différenciatrice, mais d'un *japa* intérieur (*āntaram*). Ce dernier consiste à fixer l'attention sur le *nāda*, la résonance phonique subtile (*āntaraṃ nādānusandhānalakṣaṇaṃ japam*) qui s'appréhende dans le «cœur», centre mystique de l'être humain. Amṛtānanda cite alors deux stances, dont la première décrit ce *nāda* comme la forme revêtue par la divinité elle-même au plan interne du son «non-frappé» (*anāhata*). L'autre stance dit: «Il faut, maîtrisant le mouvement des sens, énoncer le *nāda* interne. C'est là vraiment ce qui s'appelle *japa*: le *japa* externe n'est pas un [vrai] *japa*».[129] On voit donc que le *japa*, en ce cas, n'est plus du tout une répétition d'un mantra, mais l'appréhension mystique, dans le «cœur», de cette résonance phonique sans réalité sensible[130] qu'est le *nāda*. Pour être plus clair encore sur ce point, Amṛtānanda termine en citant le verset 145 du VBh, que voici dans la traduction qu'en donne L. Silburn:

> «En vérité, cette Réalisation qu'on réalise encore et encore à l'intérieur de la suprême Réalité, voila ce qu'est ici la véritable récitation. De même (on doit considérer) ce qui est récité comme une résonance spontanée consistant en une formule mystique».[131]

Cette traduction a le mérite de tenter de conserver le jeu du sens et du son des trois mots *bhāve bhāvanā bhāvyate*, cette méditation créatrice intense (*bhāvanā*) de la Réalité (*bhāva*) suprême, en quoi on se plonge de façon répétée et qui suscite cette Réalité, la fait apparaître dans l'esprit tout en l'identifiant avec elle. Pour le VBh, c'est, en l'occurrence, cela même qui est *japa* (*japaḥ so 'tra*), ce qui est «récité» et qui est donc dans ce cas considéré comme ayant la nature d'un mantra (*mantrātmā*) en étant la résonance ou forme phonique subtile spontanée (*svayaṃ nādaḥ*) de la divinité.

[129] *samyendriyasañcāraṃ proccaren nādam āntaram |*
eṣa eva japaḥ prokto na tu bāhyajapo japaḥ ||
(Cette stance pourrait provenir de la Saṅketapaddhati, texte important de la Śrīvidyā, qu'on ne connaît que par des citations.)

[130] Sauf sans doute dans la mesure où la perception interne du *nāda* peut être physiquement sensible: celle d'une très fine vibration phonique intérieure. Des textes décrivent diverses sortes de *nāda* accessibles aux yogins, dont certaines sont perceptibles: il en existe ainsi une division en 67, dont onze relèvent du son «non-frappé» (*anāhata*): cf. Vidyānanda, Artharatnāvali *ad* N.SA, 1. 12 (p. 34–37). Le *nāda* subtil lui-même est classiquement comparé à la fin de la vibration sonore d'une cloche, qui devient de plus en plus fine jusqu'à se perdre dans le silence.

[131] *bhūyo bhūyaḥ pare bhāve bhāvanā bhāvyate hi yā |*
japaḥ so 'tra svayaṃ nādo mantrātmā japya īdṛśaḥ ||

Dans le bref commentaire qu'il donne de ce même *śloka*, Śivopādhyāya cite le SvT, 4. 399: *aham eva paro śivaḥ*, ce qui (quelqu'ait été l'esprit dans lequel écrivait ce commentateur),[132] rapprocherait cette pratique de celle de l'*ajapājapa*. *Aham* est toutefois, dans les divers courants śivaïtes cachemiriens, le «Je» absolu, le suprême Śiva transcendant en tant qu'il contient en lui-même, en un Acte éternel, la totalité de la manifestation cosmique.[133] Comme le dit Utpaladeva, dans l'Ajaḍapramātṛsiddhi, 22, en une formule souvent citée: «Ce qu'on appelle la condition du Je absolu, c'est le repos de la Lumière (c'est-à-dire de la Lumière-Conscience divine et de tout ce qu'elle détient en elle-même) dans le Soi», *prakāśasyātma-viśrāntir ahaṃbhāvo hi kīrtitaḥ*. Le *japa*, pour le VBh, semble fait de plongées répétées (*bhūyō bhūyaḥ*) dans cette essence phonique lumineuse du Soi. Ces plongées pourraient, à en croire Śivopādhyāya, être liées au jeu du *haṃsa*, mais en tant que souffle subtil, non-différent du *nāda* – de l'absolu tel qu'on peut le saisir mystiquement en soi dans sa forme phonique, comme une résonance infiniment subtile perçue dans le «cœur» où la *bhāvanā* la suscite autant qu'elle la saisit en s'y dissolvant.

Cette même interprétation du *japa* comme pratique spirituelle se trouve bien entendu aussi chez Kṣemarāja (dont la doctrine de la Pratyabhijñā a certainement influencé Amṛtānanda), ainsi que chez Abhinavagupta. Commentant l'aphorisme 3. 27 des Śivasūtra (sur lequel nous reviendrons dans un instant), Kṣemarāja, dans sa Vimarśinī, cite aussi le SvT, 4. 399, ainsi que les stances 145 et 155bis–156 du VBh. Abhinavagupta, dans le TĀ, 1. 89–90 (vol. 1, p. 133–5) reprend la même idée en citant pour cela le Triśirobhairavatantra[134] qui, décrivant le comportement du yogin parvenu à l'union (*aikātmya*) avec Śiva, dit: «celui dont l'esprit est libre de toute impureté et qui, arrêtant seulement sa mémoire, médite le Suprêmement Méditable présent dans ce qui se meut et ce qui est immobile, parvient aussi par le moyen du *japa* au suprême Śiva nommé Bhairava. On dit [en effet] que le *japa* est la nature propre de ce [Śiva], qui échappe aux plans de l'être et du non-être.»[135] Pour Abhinavagupta, donc, ce n'est pas seulement la méditation de Śiva, le «Suprêmement Méditable», qui mène à la fusion en celui-ci, mais aussi le *japa*, s'il est pratiqué dans la pureté totale de l'esprit et en oubliant – comme l'explique Jayaratha – tout ce qui touche à la vie personnelle, tout souci du corps, etc. Ce *japa*, ajoute-t-il, (*ibid.*, p. 135), est une prise de conscience synthétique intense[136] répétée (*bhūyo bhūyaḥ parāmarśanaṃ japaḥ*) de la nature profonde, essentielle, de Śiva, du Soi, qui est Parole suprême (*tasya śivasya svarūpaṃ parāvāksvabhāvam ātmarūpam*). L'essence

[132] Du commentaire de Kṣemarāja sur le VBh ne subsiste plus que celui des premières strophes. Pour le reste de l'ouvrage, nous n'avons que celui, beaucoup plus tardif de Śivopādhyāya, qui vécut au 18º siècle: auteur védantin, sa doctrine diffère sensiblement de celle de l'idéalisme non-dualiste des auteurs śivaïtes cachemiriens.

[133] Le Je, c'est *aham* qui, écrit *a* + *ha* + *bindu*, symbolise la totalité de la manifestation qui, allant de la première (*A*) à la dernière (*HA*) lettre, est rassemblée en un point unique, origine de tout, le *bindu*. Cf. *Recherches*, notamment pp. 93–105, 221–4.

Le *a* et le *ha* du *haṃsa* peuvent aussi être pris comme symbolisant la résorption et la manifestation cosmiques – ainsi Kṣemarāja *ad* SvT, 7. 29 (vol. 3, p. 188).

[134] Ce texte, également appelé Triśirastantra, Triśiromata, Triśiraḥśāstra, etc., et qui serait un des āgamas du Trika, est un des plus souvent cités par Abhinavagupta dans le TĀ. Il n'est connu que par des citations. Il exposerait notamment la conception triadique (à «trois têtes: *triśiras*), représentée par les trois déesses Parā, Parāparā et Aparā, de l'Energie divine.

[135] *kalmaṣakṣīṇamanasā smṛtimātranirodhanāt / dhyāyate paramaṃ dhyeyaṃ gamāgamapade sthitam //89//*
paraṃ śivaṃ tu vrajati bhairavākhyaṃ japād api / tatsvarūpaṃ japaḥ prokto bhāvābhāvapadacyutaḥ //90//

[136] La traduction de *parāmarśa* est difficile. Il s'agit d'un acte de conscience synthétique qui s'empare intensément de quelque chose. Cf. les notes (notamment note 10, p. 68–9) de ma traduction de la PTlv d'Abhinavagupta.

même de ce *japa* n'est ainsi, en fait, rien d'autre que la prise de conscience, la saisie directe, intense et globale (*parāmarśa*) de la Conscience qui fulgure au centre même de l'être et du non-être ou, pour rendre autrement *madhya*, dans l'interstice entre être et non-être (*tanmadhyasphuratsaṃvitparāmarśamātrasāraḥ*). L'appréhension intuitive directe de l'absolu sous-jacent à la manifestation, dans l'interstice entre deux moments de conscience, est en effet, on le sait, une des notions importantes de cette école. Cette conception du *japa* comme voie vers l'union avec la divinité n'est toutefois pas propre au Trika d'Abhinavagupta ni à la Pratyabhijñā. On voit ainsi Maheśvārananda, dans le Parimala de sa Mahārthamañjarī, œuvre du Krama, écrire que ce qu'on nomme *japa* n'est rien d'autre que la prise de conscience intense de la nature essentielle du mantra reçu du maître spirituel: *kevalam upapāditamantrasvarūpaparāmarśo japa ityucyate*. La notion est toutefois sensiblement antérieure à de tels textes, puisqu'elle se trouvait déjà dans des tantras comme le Triśirobhairava et le VBh.

C'est, de fait, dans une œuvre datant sans doute du 9° (peut-être du 8°) siècle, texte spécialement important pour le śivaīsme non-dualiste au Cachemire, les Śivasūtra de Vasugupta, que se trouve la conception la plus mystique et métaphysique du *japa*. Décrivant la condition du libéré-vivant, qui vit en union constante avec Śiva car il est devenu pareil à lui, le *sūtra* 3. 27 dit en effet: *kathā japaḥ*, «[Sa] conversation est un *japa*». Tout l'être de ce yogin, explique (plus tard, il est vrai) Kṣemarāja dans sa Vimarśinī, n'est plus rien d'autre que méditation intense et identifiante du «Je» suprême. Renvoyant au passage du SvT (4. 399) que nous avons déjà vu (p. 149), Kṣemarāja cite alors le Kālīkrama:[137] «La Conscience que ce Dieu – qui transcende les dieux et dont la nature est le plus haut éveil – prend de lui-même est l'Energie suprême omnisciente, totale connaissance», et il ajoute: «celui donc qui repose dans la prise de conscience du «Je» absolu, increé et dont l'essence est le grand Mantra, sa conversation, etc., devient *japa*: incessante répétition de la conscience intuitive directe qu'il a de la divinité qui est son propre Soi».[138]

Le *japa*, dans cette perspective, non seulement cesse tout à fait d'être une répétition rituelle, il n'est même plus l'énonciation d'un mantra, du moins dans la mesure où ce dernier est un énoncé formalisé d'une sorte particulière. Si les textes que nous venons de voir peuvent cependant continuer de parler de mantra – ce qui leur permet de dire qu'il y a *japa* – c'est que, dans la métaphysique de la parole (*vāc*) développée dans le cadre de la pensée śivaïte non-dualiste qui est le leur, d'une part les quatre plans de la parole, de *parā* à *vaikharī*, sont toujours présents dans la manifestation, où chaque être, selon son développement spirituel, vivra – et donc expérimentera la parole – à l'un ou à l'autre de ces plans, le libéré-vivant étant bien entendu à celui de la Parole suprême, primordiale, qui est la suprême Conscience. Mais, d'autre part, dans cette métaphysique, la Parole suprême, dans la mesure où elle énonce tout l'univers, où elle est la divinité dans son rapport immanent et transcendant avec le monde qu'elle recèle en elle-même en un acte absolu, est le «Je» absolu, *aham*, lequel est le «suprême grand Mantra» (*paramahāmantra*). C'est celui-ci qu'énonce le libéré-vivant qui,

[137] Texte qui n'est connu que par les citations qu'en font Kṣemaraja et quelques autres auteurs. Sans doute est-il relatif au système des Kālī du Krama. Les citations en font apparaître la doctrine comme celle de l'activité de la Conscience (*vimarsa*) du sivaïsme non-dualiste du Cachemire. Cf. sur ce texte N. Rastogi, *The Krama Tantricism of Kashmir* (Delhi: Motilal Banarsidass, 1979) vol. 1, p. 235–239.

[138] *mahāmantrātmakākṛtakāhaṃvimarśārūḍhasya yad yad ālāpādi tat tad asya svātmadevatāvimarśānavaratā vartanātmā japo jāyate.*

identifié au suprême Śiva, s'exprime nécessairement comme celui-ci. Tout ce qu'il dit, relevant de *parāvāc*, est ce grand Mantra. Cela signifie en pratique que sa parole aura une «vérité», une conformité à la réalité et surtout une force et une efficacité particulières, qu'elle sera libératrice et non fausse, futile et asservissante comme l'est le langage ordinaire des hommes.

Il est à remarquer que Kṣemarāja termine son commentaire de ŚS, 3. 27 en citant les *śl.* 155bis–156 du VBh sur le *japa* du *haṃsa*.[139] Cela peut paraître une transposition, sur un plan plus banal en quelque sorte, de la position des ŚS. Mais en fait les deux façons de voir se complètent, en ce sens que, de même que tout ce que dit le libéré-vivant est mantra et donc *japa*, tout son souffle, puisqu'il est identifié à la divinité, est *haṃsa*, lequel est affirmation de l'identité du moi du yogin à l'absolu: *so 'ham*, ou au «Je» absolu, *aham*. Ce yogin fait donc un *japa* même s'il ne parle pas, ce qui, de fait, est exact puisque le *japa* est ici prise de conscience immédiate et répétée du divin, fusion en lui, laquelle existe, pour ce yogin, à tout moment.[140]

La conception du *japa* des ŚS se retouve dans le 4° *āhnika* du TĀ, qui traite du «moyen de l'énergie» (*śāktopāya*), c'est-à-dire de la voie vers la libération par absorption mystique en l'énergie divine. «Celui qui est installé (ou plongé) dans ce Cœur incréé, dit Abhinavagupta, quoi qu'il fasse, qu'il respire ou qu'il réfléchisse, tout cela on considère que c'est pour lui un *japa*.»[141] En effet, explique Jayaratha à ce propos, dans tous les actes d'apparence mondaine – conversation, etc.– l'esprit d'un tel yogin ne cesse d'être plongé dans la conscience intense du «Je» absolu incréé (*akṛtakāhaṃparāmarśaviśrānto hi yogī*) et dès lors tout cela est pour lui un *japa* (*yat kiṃcid bāhyavyavahārayogyaṃ vyāharet so 'sya sarvo japaḥ* – *id.* p. 227); c'est-à-dire que pour lui tout fulgure sous la forme du mantra: de ce qui a la nature d'un continuel retour à la prise de conscience de la divinité qui est son propre Soi. Cela se rattache – et Jayaratha le remarque – à la théorie de l'efficience mantrique (*mantravīrya*), qui est celle même de la Parole suprême, d'Abhinavagupta. Jayaratha note aussi que d'autres, hors de cette école, ont également dit que «la conversation, c'est le *japa*» (*bahyair api yo jalpaḥ sa japah ity uktam*).[142]

C'est encore un enseignement qui se place dans une perspective mystique, mais qui se

[139] Pour Bhāskara (ŚSvārtika), le *japa* apparaît en ce cas comme une énonciation reposant sur l'énergie (*vīrya*) et menant à l'identification à l'Etre suprême. Il peut, selon lui, être de quatre sortes: «celui de l'énergie» (*śākta*), identifiant l'esprit au Soi; «sans parties» (*niṣkala*), qui serait lié à l'énoncé de *OṂ*; celui du cygne (*haṃsa*) «fait des *kalā* du *nāda*: *nādātmaka*; enfin le *japa* de l'être vivant (*jīva*) ou du corps (*paudgala*) qui serait le mouvement continuel du souffle respiratoire (*id.* p. 68–69). Ce commentaire est antérieur à celui de Kṣemarāja – et sans doute plus fidèle à l'esprit des ŚS.

[140] On peut peut-être dire du *haṃsa*, avec L. Silburn: «Tout homme le récite perpétuellement et à son insu, qu'il veille ou qu'il dorme. Mais à la différence de l'ignorant, le *jñānin* a reconnu parfaitement ce *haṁsa*; il jouit de Śiva uni à ses énergies et doué de puissance et d'omniscience.» (*Śivasūtra* et *Vimarśinī de Kṣemarāja*, Paris: Institut de Civilisation Indienne, 1980, p. 178.)

[141] *akṛtrimataddhṛdayārūḍho yat kiṃcid ācaret* /
prāṇyād vā mṛśate vāpi sa sarvo 'sya japo mataḥ //194//

[142] Dans le quatrième chapitre du Tantrasāra, qui résume l'enseignement de ce même *āhnika* du TĀ, Abhinavagupta dit que la pure raison intuitive (*sattarka*), la pure sagesse (*śuddhavidyā*), qui est la voie vers l'absolu, peut s'atteindre par le sacrifice, l'oblation (*homa*), le *japa* ou le yoga, qu'il définit tous quatre comme une plongée dans la Conscience divine. Du *japa*, il dit: «il est une prise de conscience intérieure intense de ce que la suprême Réalité existe de par sa nature propre, indépendamment de l'existence du connaissable divers, divisé, interne ou externe, car ce qui doit apparaître alors est une conscience qui saisit [et dépasse] toute cette dichotomie (*ubhayātmakaparāmarśodaya*).

réfère en même temps à l'usage du rosaire, que donne un autre maître du śivaïsme non-dualiste cachemirien, Utpaladeva (l'auteur des Īśvarapratyabhijñā Kārikā) dans la Śivastotrāvali, 3. 17: «Nul [dieu] ne m'est supérieur et pourtant je fais le *japa*. C'est pourquoi, en vérité, le *japa* [se fait] dans l'unité [avec moi-même], quel que soit le rosaire. Voilà ce que tu enseignes».[143] Ici, c'est parce qu'il se conforme à un modèle divin, à ce que fait Śiva lui-même (et peut-être peut-on se référer en ce cas à la notion du «Je» absolu, *aham*, qu'énonce Śiva et qui serait proposé au dévot comme un modèle d'identification à la plénitude divine ?) que le *japa* est pris dans sa dimension la plus haute, identification avec la divinité, union mystique que vivrait (ou au moins à quoi tendrait) le dévot qui récite son rosaire avec tout le rituel habituel.[144] Cette stance est intéressante surtout en ce qu'elle donne au *japa* un modèle divin. Elle n'est cependant pas unique en cela, ni même exceptionnelle, car dans une pensée émanationniste comme celle de la Pratyabhijñā et de tant d'autres écoles, où tout l'univers se fait par descente d'un archétype divin, ou plus spécialement par apparition lumineuse (*ābhāsa*) et reflet (*pratibimba*) de cet archétype, tout a nécessairement son modèle premier en la divinité.[145]

III

LE *JAPA* DÉVOT – FORMES POPULAIRES DU *JAPA* (OU PRATIQUES VOISINES)

Si nous avons donné une certaine importance aux interprétations yogiques, métaphysiques ou mystiques du *japa*, c'est qu'elles en représentent un des aspects les plus intéressants. On y voit en effet la dimension que peut apporter à cette pratique sa reprise par le yoga tantrique et les spéculations qui l'accompagnent et, liées à celui-ci, l'interprétation, le sens et la portée qui peuvent lui être donnés dans le cadre de la métaphysique de la parole développée surtout dans les traditions śivaïtes (ou «śākta-śaiva») se rattachant au Cachemire. Mais ces cas, dont l'intérêt vient de ce qu'ils sont extrêmes ou fort subtils, sont, pour cela même, relativement rares: comme pour tout ce qui est tantrique, ils sont sans doute bien plus présents dans les textes que dans la pratique réelle – ne serait-ce que parce que celle-ci est par sa nature même réservée à de petits groupes d'initiés. Dans la majorité des cas, le *japa* a probablement toujours été avant tout – et il continue d'être – la récitation rituelle de mantras que nous avons vue dans la première partie de cette étude, pratique dont l'esprit est assez différent de celui de l'autre, mais sans toutefois qu'on puisse marquer entre les deux une coupure, ni même une nette séparation: nous avons vu, ainsi, la Śivastotrāvali, œuvre mystique s'il en fut jamais, mentionner le rosaire. La récitation rituelle peut, elle aussi, mener à l'expérience mystique.

[143] *matparaṃ nāsti tatrāpi jāpako 'smi tadaikyataḥ |*
tattvena japa ityakṣamālayā diśasi kvacit ||

[144] Kṣemarāja, commentant cette stance, ajoute: «Tu enseignes que ce *japa*, qui est en essence prise de conscience du Sans Egal ... doit s'accompagner de l'imposition [sur le corps] des lettres de l'alphabet» (*japaḥ anuttaravimarśasāro . . . varṇalipinyāsena yuktyā śikṣayasi*).

En fait, l'orientation de tout *japa* est celle de l'identification avec la divinité. C'est évident pour le *japa* dévot. Mais même dans le *puraścaraṇa* préalable aux rites *kāmya*, cette identification est décrite comme nécessaire: sans elle, le *japa* serait inefficace.

[145] Voir un exemple analogue dans le YH, 3. 3, où Bhairava justifie la pratique quotidienne de la *pūjā* du *śrīcakra* en disant: «Je l'accomplis moi-même sans cesse» (*cakrapūjā ca sadā niṣpādyate mayā*).

Le *japa*, en effet, invocation répétée d'une divinité, s'il ne sert pas à des fins «magiques», si souvent présentes en Inde,[146] est prière, oraison, recours à un appui surnaturel lequel – partout sans doute, mais plus spécialement dans l'hindouisme, où le désir de fusion cosmique est spécialement présent[147] – peut, comme toute oraison, mener à la contemplation infuse, comme dirait la mystique catholique.[148] On notera que dans ces cas la perspective métaphysique différera de ce que nous avons vu, notamment dans le śivaïsme cachemirien, en ce qu'elle sera le plus souvent dualiste ou à tout le moins d'un non-dualisme «qualifié» (*viśiṣṭādvaita*), tel par exemple celui de Rāmānuja ou autres maîtres śrīvaiṣṇava (ou encore celle du Pāñcarātra). C'est qu'on ne peut guère vouloir se réfugier auprès d'une divinité, implorer sa grâce, sans que subsiste au moins une certaine différence de nature ou d'état, une certaine séparation,[149] entre elle et son adorateur. De fait, les pratiques de *japa* que nous allons voir maintenant relèvent surtout du domaine viṣṇouite. Elles se seraient développées surtout à partir d'une époque – vers le 13e siècle peut-être – où la *bhakti*, souvent sous ses formes les plus affectives, se répand de plus en plus dans l'hindouisme. Elles iront croissant jusqu'à nos jours, où elles font partie de la vie religieuse quotidienne des hindous. De telles pratiques ne relèvent certes pas du *mantraśāstra*, au sens, surtout, de *tantraśāstra*. Mais elles sont nées très souvent en milieu tantrique ou influencé par le tantrisme et elles conservent souvent, même dans leurs formes actuelles, des traits tantriques. Cela explique que j'en parle pour terminer cette étude. Plus encore que précédemment, je me bornerai ici à quelques exemples.

Revenant d'abord sur ce que nous avons vu ci-dessus à propos du *japa* de la *gāyatrī* dans la *sandhyā*[150], – où je renvoyais au classique ouvrage de Srīśa Chandra Vidyārṇava, *The Daily Practice of the Hindus*, je voudrais citer cet auteur qui, définissant le *japa* comme «the constant repetition of a word or sentence» et ajoutant que cette répétition «produces a state of consciousness bordering upon ecstasy» par quoi «man enters in the fourth kośa or sheath,

[146] Sur ce point, cf. l'excellente étude de C. G. Diehl, *Instrument and Purpose*, déjà citée ci-dessus notes 51 et 90, notamment pp. 267–324, «Māntirīkam», où sont décrits nombre de rites prophylactiques, de guérison, pour le succès, etc., dont le *japa* est un des éléments constitutifs.

[147] Cf. S. Kakar, *op. cit.* ci-dessus note 10, notamment le chapitre 2 «The Hindu World Image».

[148] Peut-on renvoyer, pour celle-ci, à l'ouvrage, qui fut classique en son temps, du R. P. Poulain, *Les grâces d'oraison* (Paris: Beauchesne, 11e éd. 1931)? Sur les points communs et les différences entre «mystiques d'Orient et d'Occident», voir par exemple L. Gardet, *Etudes de philosophie et de mystique comparées* (Paris: Vrin, 1972); ou B. Barzel, *Mystique de l'ineffable dans l'hindouisme et le christianisme: Çankara et Eckart.* (Paris: Ed. du Cerf, 1982).

[149] Séparation qui, évidemment, ne laisse pas aussi d'exister en domaine non-dualiste, où l'identité essentielle de l'homme et de la divinité, de l'*ātman* et du *brahman*, n'est effectivement vécue qu'au terme de l'ascèse, par le libéré-vivant. La Śivastotrāvali, les Hymnes d'Abhinavagupta, sont des exemples de littérature dévotionnelle non-dualiste.

On peut certes voir dans de telles œuvres une certaine contradiction. Celle-ci apparaît plus nettement encore dans le cas de la *pūjā* tantrique, où l'adoration de la divinité, avec les *upacāra*, succède à une identification préalable de l'officiant avec celle-ci.

[150] Cf. ci-dessus, p. 134.

[151] On remarquera toutefois que K. C. Pandey (*Abhinavagupta*, p. 314) écrivait ceci à propos du *japa* dans l'*āṇavopāya*: «shall we say that the repetition of a religious formula plays the same part in bringing about the liberation as does a lullaby in putting a child to sleep, a state of physical quiescence?»

Plus loin, K. C. Pandey compare les effets des deux autres voies à l'auto-suggestion (*śāktopāya*) ou au sommeil profond (*śāmbhavopāya*) ou à la perte de conscience qui le précède. Mais le sommeil est pris dans ce cas au sens du deuxième *avasthā*, donc comme supérieur à la veille, ce qui n'est pas notre perspective. Il n'en reste pas moins qu'il y là une question qui mérite réflexion.

called vijñānakośa or Sheath of Buddhi or intuition», illustrait sa pensée en citant le cas du poète Tennyson, qui arrivait à provoquer chez lui une sorte de transe hypnotique en répétant longuement son propre prénom. On peut en effet penser que le *japa*, comme tout acte répété, endort l'attention et crée une sorte d'état second où la pensée décolle en quelque sorte de la récitation pour se fixer sur autre chose. Mais de là à trouver dans cet effet psychique le fondement des théories métaphysiques que nous avons vues, il y a un pas qu'il ne faudrait pas franchir trop vite.[151] Quoiqu'il en soit de ce point, ce que j'aimerais souligner ici, c'est la répétition du nom.

En effet, le *japa* sous l'aspect de répétition dévote, d'oraison ou prière répétitive, apparaît souvent – et cela surtout à partir d'un certain moment – comme la répétition du nom de la divinité: *nāmajapa* (ou comme sa répétition chantée ou psalmodiée: *nāmasaṃkīrtan*), lesquelles (avec les *bhajans*, dont elles sont une forme) sont, aux temps modernes et de nos jours, parmi les expressions les plus courantes de la dévotion hindoue.

Dans ces cas-là, comme dans ceux que nous avons vus précédemment, les fondements de la pratique sont anciens: on revient toujours à l'antique croyance indienne en la divinité et l'efficacité de la parole. Dès le Véda, le nom est considéré comme recèlant l'essence (et la puissance) de celui qui est nommé: le prononcer, c'est agir sur celui-ci, le rendre présent, se le rendre favorable.[152] D'où les invocations, si nombreuses dans les textes anciens; d'où notamment les *nāmastotra*, les louanges faites des noms et attributs d'une déité, que l'on récitera comme une litanie en son honneur, ou encore la répétition un grand nombre de fois d'un même nom divin.

Le plus ancien des *nāmastotra* est sans doute le Śatarudriya de la Vājasaneyi Saṃhitā, hymne encore récité par les dévots de Śiva, notamment pendant la nuit de Mahāśivarātri, et que le Mānavaśrautasūtra nomme *rudrajapa*. «Par quel *japa* atteint-on l'immortalité?» demandent les novices dans la Jābālopaniṣad (3). «Par celui du Śatarudriya», répond Yājñavalkya.[153] Le MBh (Mokṣadharmaparvan) témoigne de l'existence de listes de noms – «hymnes des mille noms», *sahasranāmastotra* (ou °*stava*) – récités en louange à Śiva, Viṣṇu ou Durgā, pour les adorer ou se les rendre favorables. C'est surtout dans les purāṇas qu'on trouvera ces stotras – ainsi le Devīmāhātmya (ou Durgāsaptaśatī) du Mārk. Pur., ou le Lalitasahasranāma tiré du Brahmāṇda Pur. Il s'agit toutefois, dans tous ces cas, d'une suite de noms ou d'attributs différents d'une même déité, dont la seule récitation n'est pas à strictement parler un *japa* – mais elle peut être répétée, et alors elle le devient,[154] alors que la répétition un grand nombre de fois d'un même nom est effectivement un *nāmajapa*. Ce dernier – répétition du nom divin à des fins de salut et de dévotion – semble se rencontrer pour la première fois dans le Bhāgavata Pur. (6. 2, 7–12), ce grand texte de la *bhakti* viṣṇouite, cependant que l'Agastya Saṃhitā (7–15) du Skanda pur[155] attesterait l'existence de cette pratique chez les śivaïtes. Ces témoignages sont tous deux peu anciens: la pratique

[152] Cf. RV 10. 63, 2: «Car tous vos noms sont dignes d'hommage, dignes de louanges, dieux, vos noms sont aussi dignes de sacrifice», *víśvā hí vo namasyāni vandyā nāmāni devā utá yajñiyāni vaḥ*. (L. Renou, *EVP*, V, p. 53).

[153] *kiṃ japyenāmṛtatvaṃ brūhīti / sa hovāca yājñavalkyaḥ śatarudriyeṇeti* /

Ce même *japa* est prescrit dans diverses Upaniṣads śivaites (Atharvaśiras, Kaivalya, Jabali), textes parfois sensiblement plus récents, témoignant de la persistance de cet usage.

[154] Cf. ci-dessus, note 51.

[155] Cf. Skanda Pur 1. 1, 14: *śiveti dvyakṣaraṃ nāma vyāhariṣyanti ye janaḥ* /
teṣāṃ svargaś ca mokṣaś ca bhaviṣyati na cānyathā //

remonterait-elle plus haut? Elle s'est en tout cas affirmée, développée dès ce moment-là (12°–13° s.) dans les milieux śivaïtes et viṣṇouites comme chez les fidèles des diverses formes de la Déesse,[156] les périodes les plus récentes faisant d'ailleurs apparaître des cas où le *japa* d'une divinité franchit les limites de sa «secte». C'est ainsi que les Nātha, qui sont śaiva et qui pratiquent surtout l'*ajapājapa*, feraient le *japa* du nom de Rāma;[157] ou encore qu'on peut voir aujourd'hui dans le sud de l'Inde des *bhajanas* de Rādhā-Krishna organisés par des brahmanes smārta, adeptes du vedānta non-dualiste et disciples des Śaṅkarācārya.[158]

En fait, si en principe le nom de n'importe quelle divinité peut être répété en *japa*, c'est en pratique avant tout celui de Rāma qui est employé de cette manière; Rāma (ou Rām) nom d'un avatar de Viṣṇu, en étant venu à être le nom le plus couramment utilisé (surtout, il est vrai, dans la partie nord, indo-aryenne, du pays). Pour Kabir, par exemple, et les «Sants», *rām-sumiran* (*rāmasmaraṇa*) équivaut à *nām-sumiran*, la commémoration par la répétition du nom de la divinité, ceci étant évidemment une conséquence de la prodigieuse popularité en Inde de l'épopée ramaïte.

La répétition, solitaire ou en commun, murmurée ou chantée, du nom de Rāma est ainsi conseillée comme une des meilleures pratiques dévotes par l'Adhyātmarāmāyana (14°-15° siècle?), livre sacré des Rāmānandins, très apprécié des sectes ramaïtes et dont l'influence en Inde du nord fut considérable. Ceux, dit ce texte, qui chantent chaque jour «Rāma Rāma» ne craignent pas la mort; ils seront sauvés même s'ils ont tué un brahmane; les dieux eux-mêmes cherchent le bonheur en chantant le nom de Rāma.[159] Il suffit même simplement de se ressouvenir de ce Nom pour être sauvé. Tulsidas, dans le Ramcaritmanas, le Rāmāyana hindi, va plus loin encore. Pour lui, le Nom de Rāma est infini (*ananta*), sans égal (*apara*), révélé dans l'âge *kali*, il est en réalité toujours présent, éternel. Révélant Rāma sous ses deux aspects, avec et sans qualités (*saguṇa* et *nirguṇa*), il les transcende tous les deux. Sans pareil, le Nom est cependant proche, car lui seul communique au dévot l'essence du dieu qu'il adore. Répéter le Nom est donc une des voies vers le salut.[160]

Une autre pratique très populaire s'est développée depuis le 16° siècle: celle du *nāmasaṃkīrtan*, répétition du nom de Kṛṣṇa associé soit au nom de Rādhā, soit à celui de Hari (Viṣṇu). Voisin du *japa*, le *saṃkīrtan* en diffère cependant puisque, répétition collective et chantée, parfois même dansée, son déroulement, son atmosphère, sont tout autres que ceux du *japa*, qui est essentiellement une répétition murmurée et solitaire. J'en note cependant l'existence ici notamment parce qu'il est des cas - celui du Haripāṭh par exemple - où *Harināmasaṃkīrtan* et *Hariśravaṇa* (avec l'*ajapājapa*) se rejoignent à certains égards.

156 Le bouddhisme aurait eu bien avant cela une pratique de ce genre pour adorer Amitābha (voir *infra*, p. 158), mais l'esprit comme la forme de ce *japa* sont très différents de ceux du *japa* hindou.

157 Selon Ch. Vaudeville, *Kabir* (Oxford: Clarendon Press, 1974), p. 140. Plus curieusement, le Haripāṭh de Jñāndev (8. 2) affirme: le *japa* du nom de Rāma est la «respiration» de Śiva – *ātmā jo śivācā / rāmajapa*: Ch. Vaudeville, *L'invocation, Le Haripāth de Dnyāndev* (Paris: EFEO, 1969), p. 64. Cf. note 160 ci-dessous.

158 Cf. Milton Singer, ed. *op. cit.*: «The Radha-Krishna *bhajanas* of Madras City», notamment pp. 118–121.

159 Adh. R, II. 5, 25; IV. 1, 78; I. 6, 69. Références que je tire de F. Whaling, *The Rise of the Religious Significance of Rāma* (Delhi: Motilal Banarsidass, 1980), p. 160.

160 Tulsidas, tout en affirmant qu'aucun autre nom que celui de Rāma ne peut sauver, admet cependant l'efficacité d'autres noms, notamment ceux de Sītā et de Bharata. C'est que «nombreux sont les noms du Seigneur».

Il est à noter que pour Tulsidas Rāma est le mantra de Śiva qui, à Kaśi, sauve les êtres en leur communiquant ce mantra. Le Haripāṭh, de son côté, affirme (8. 2), je le disais (note 157), que le *japa* du nom de Rama était la respiration de Śiva: faut-il voir dans cette affirmation inattendue une allusion à l'*ajapājapa*? «Hari, Hari, Hari – tel est le mantra de Śiva», dit encore le Haripath (14, 3) cité par Ch. Vaudeville, *op. cit.*, p. 64–5.

Le *nāmasaṃkīrtan* se trouve avant tout dans les sectes religieuses krishnaïtes et en particulier dans la tradition *gauḍīya* bengalie issue de Caitanya (1486–1532), pour qui *śravaṇa* et *kīrtana*, le ressouvenir ou mémoration et le chant du Nom divin, sont les deux premiers éléments de la *bhakti*. Pour Caitanya, le seul énoncé (même accidentel) du nom de Kṛṣṇa peut donner le salut.[161] De toutes les façons d'adorer Kṛṣṇa, disait-il, la meilleure est le *nāmasaṃkīrtan*, adoration parfaite qui engendre l'amour divin.[162] On a là une conduite collective, chantée, très affective, émotionnelle, sans guère de rituel, très éloignée donc des pratiques et spéculations que nous avons vues sur le *japa*. Une sorte, généralement chantée ou psalmodiée, d'adoration collective se trouve aussi chez Surdas et chez la plupart des «Sants», les saints-poètes du moyen-âge indien, comme aussi chez les Sikhs, qui, tous, pratiquent et recommandent la proximité de saints, le *satsang*, terme qui, dans les faits, en est souvent venu à désigner le *saṃkīrtan*, le chant religieux en commun qui, lui-même, est en général celui du (ou des) nom(s) de Rāma: le *rāmsaṃkīrtan*.

Une forme intéressante de *japa* – populaire à certains égards, mais recherchée aussi,[163] est celle du Haripāṭh, «L'invocation à Hari», de Jñāndev (ou Dñyāndev), saint-poète du Maharashtra (fin du 13° siècle). Viṣṇouite dévot, il se rattachait cependant par son maître Nivṛtti (ou Nivṛttidev) à la tradition tantrique śivaïte des Nātha fondée dit-on par Gorakhnāth et où, nous l'avons vu (*supra*, p. 147), se pratiquait notamment l'*ajapājapa*. Le Haripāṭh est un court texte, qui doit se psalmodier de façon rythmée et étant entrecoupé et suivi de chants dévots. Ce n'est donc pas un *japa* à proprement parler. Mais le Haripāṭh lui-même prescrit nettement et à plusieurs reprises de répéter sans cesse le Nom de Hari: «Qu'on répète le nom de Hari et les liens de l'existence seront brisés» (4. 4). L'appellation même de Haripāṭh désigne cette invocation, *pāṭha* étant pris au sens traditionnel de récitation ou étude d'un texte sacré et ayant alors le sens de *harināmakīrtana*. *Haripāṭha* et *harijapa* apparaissent ainsi comme équivalents.[164] Pour une autre œuvre, voisine de celle de Jñāndev, la Jñāneśvarī, le Nom ne doit pas seulement être énoncé: il doit être intériorisé, le *japa* ne devant pas être une simple récitation mécanique, que Jñāneśvar condamne, mais devant devenir une «audition» intérieure (*śravana – hariśravana*) du Nom de Hari, c'est-à-dire une méditation amoureuse unifiante de la divinité. La Jñāneśvarī a, à ce sujet, la formule que voici: «Tout ce que fait mon dévot n'est que culte [de moi-même]; tout ce qu'il pense n'est que mon *japa*; tout ce qu'il est n'est qu'absorption en moi.»[165] Expressions de la plus grande dévotion, d'une

[161] Caitanyacaritāmṛta de Kṛṣṇadāsa, *ādilīlā*, 8. 22, citée par E. C. Dimock Jr. *The Place of the Hidden Moon* (Chicago University Pres, 1966), p. 226.

[162] Cf. A. K. Majumdar, *Caitanya, His Life and Doctrine* (Bombay: Bharatiya Vidya Bhavan, 1969), p. 226.

Rūpagosvamin, dans son Bhaktirasāmṛtasindhu, 1. 2, 48, définit le *kīrtan*: *nāmalīlāguṇādinām uccair bhāṣā tu kīrtanam*: c'est le fait de déerire (ou chanter) à haute voix le nom, les «jeux» et les qualités du Seigneur (*ibid.*, p. 143).

[163] Dans le cas de Jñāndev comme dans celui des Gorakhpanthis, Rāmanandis, etc., qui, tous, se rattachent à des traditions ésotériques, parfois tantriques, mais dont les adeptes viennent surtout des castes inférieures, la frontière entre pratique populaire et pratique initiatique paraît parfois difficile à tracer. Pour Ch. Vaudeville (*op. cit.*, p. 77), le Haripāṭh représente «une forme archaïque de composition populaire, encore imprégnée de conceptions yogiques», alors que la Jñāneśvarī est une œuvre savante.

[164] Le Haripāṭh recommande toutefois aussi le *japa* silencieux (26. 4): «Dñyāndev a fait vœu de silence: il porte son chapelet dans son cœur; c'est là qu'il invoque le Nom de Hari» (*ibid.*, p. 146). Cette formule n'empêche toutefois pas le Haripāṭh de recommander avant tout le chant collectif du Nom: «[L'unique] moyen de salut, c'est la compagnie des saints». (5. 4).

[165] *to karī tetūlī pūjā / to kalpī to japi mājhā /.../ samādhi majhī //*, citation tirée, comme tout ce que j'écris ici, de l'étude du Haripāṭh par Ch. Vaudeville, mentionnée note 157, à laquelle je ne saurais trop renvoyer le lecteur.

«participation» à la divinité, ces formules, en même temps, rappellent curieusement celles des Śivasūtra (3. 27) et de la Vimarśini de Kṣemarāja que nous avons vues précédemment. Des notions śivaïtes non-dualistes reçues des Nātha ont dû jouer là, la tradition yogique du nāthisme (et des spéculations tantriques) se trouvant reprises dans le cadre idéologique de la *bhakti*.

La même influence des Nāthayogins expliquerait sans doute aussi la présence de l'*ajapājapa* chez Kabir, qui le mêle ou le confond avec la mémoration du Nom divin (*smaran*, *sumiran*) et elle fait peut-être qu'il mentionne aussi bien le *so 'ham* que «les deux lettres *Ra* et *Ma*» du nom de Rāma.[166] Et sans doute est-ce aussi une tradition, mais plus vaste et ancienne, qui joue dans la mesure où, pour Kabir (comme pour d'autres Sants du nord de l'Inde), seul le «son» (*śabda*), la Parole communiquée par le Maître ou révélée par le *Satguru* au pieux disciple peut apporter à ce dernier la révélation divine.[167] Le *Satguru* étant en fait l'Etre suprême, «sans caractéristiques» (*alakṣana*), «sans fard» (*nirañjana*). Pour eux, le nom de Rāma (Rāma Rāma – Rām Rām) est le mantra de base, le *mūlamantra*, de la divinité, celui qui recèle en lui la Réalité même, les deux syllabes de Rāma (ou le monosyllabe Rām) étant parfois envisagé comme l'équivalent de *OṂ* symbole de l'absolu.[168] La puissance infinie d'une parole révélée ou d'un nom divin, la captation, pour le salut, de cette puissance par l'énoncé et la répétition: on reste dans le *mantraśāstra*; on retrouve là les plus vieilles spéculations indiennes. Celles-ci évoluent, changent d'apparence avec le temps, mais, sous-jacentes peut-être, elles restent solidement ancrées.[169]

Les pratiques que nous venons de voir s'étant développées pour la plupart après le 11e siècle (et surtout depuis les 15e–16e siècles), on s'est parfois demandé s'il ne fallait pas y voir une conséquence de la présence musulmane en Inde. En effet, on a, d'une part, pu penser que ces dévotions intériorisées pouvaient se faire plus facilement que les rites anciens hors des temples, souvent détruits par l'Islam et qu'elles pouvaient en outre se pratiquer sans attirer l'attention d'autorités hostiles à l'hindouisme. On a, d'autre part, pu aussi imaginer que le *nāmajapa*, où le nom divin était souvent répété en liaison avec la régulation du souffle – et cela en outre souvent au cours de séances collectives, ce qui est contraire aux prescriptions traditionnelles sur le *japa* – trahissait une influence islamique. De fait, le *japa* du Nom, dans la mesure où il est mémoration (*smarana*, *sumiran*) de la divinité et où il est rythmé par la respiration, rappelle singulièrement le *dhikr* (terme qu'H. Corbin traduisait précisément par

[166] Cf. Ch. Vaudeville, *Kabir Granthavali (Doha)* (Pondichéry: Institut Français d'Indologie, 1957), pp. XVIII et 36.

[167] *Ibid.*, pp. XVII–XVIII. Voir aussi certains passages des *Gorakhbāni*, les paroles de Gorakhnāth citées par Ch. Vaudeville dans l'introduction de son *Kabir* (Oxford, 1974), p. 138: «Empare-toi du Śabda, ô Avadhut! empare-toi du Śabda! Les étapes [*sthāna*: s'agit-il de points du corps subtil, étapes du Yoga?] ne sont que de vains obstacles.»

[168] Telle était notamment la croyance des Rāmanandins, dont le mantra est *OṂ Rāmāya namaḥ*, ou seulement *Rāmāya namaḥ*, car *OṂ* est considéré équivalent à Rāma. Sur ce point et sur les éléments tantriques chez Kabir, voir Ch. Vaudeville, *op. cit.*, notamment la section V de l'introduction, «Tantric concepts and language in Kabir's verse».

[169] On peut noter encore l'existence de la pratique du *sumiran*, *japa* mental, *mānasajapa*, dans la secte contemporaine des Radhasoamis. C'est le *japa* d'un nom divin, ou seulement de *OṂ*, répétition secrète, silencieuse, censée éveiller les centres du corps subtil de l'adepte et le faire parvenir à la Réalité suprême par identification avec le son «non-frappé» (*anāhataśabda*). La secte des Radhasoamis s'entourant volontiers de mystère malgré ses nombreuses publications, ces pratiques – qui comportent aussi celle du «son spirituel», *suratśabda* – nous restent peu claires. Mais il s'agit là évidemment de variantes modernes d'une très ancienne tradition. Cf. H. H. Sahabji Maharaj Sir Anand Sarup, *Yathārtha Prakāśa*, English translation (Dayalbagh, Agra: Radhasoami Satsang Sabha, 1984).

«mémoration») qui, comme le *sumiran*, est tout à la fois le souvenir de Dieu et la mention faite de ce souvenir. Dans les deux cas, à partir d'un énoncé répété, la prononciation s'efface pour ne laisser que la présence du sens infuse dans le cœur.[170] Mais ressemblance n'est pas preuve d'influence et celle-ci, si elle a existé, peut fort bien avoir été celle du *japa* sur le *dhikr*,[171] ne serait-ce que parce que l'existence du premier est attestée bien avant celle du second. Les contacts entre les mystiques hindoue et musulmane en Inde ont été considérables. Bien des faits, des traductions, des œuvres nombreuses, l'attestent. Mais c'est plus souvent le monde hindou, semble-t-il, qui a marqué celui de l'islam, que l'inverse. On pourrait citer ici bien des noms de «saints», de mystiques, de poètes et diverses sectes: on connaît le cas des Baūls, mais les Nātha, que précisément nous avons eu l'occasion de mentionner, paraissent, dans cet échange d'idées et de pratiques, avoir joué – et notamment pour le *japa* – un rôle appréciable.[172]

On pourrait d'ailleurs, au sujet de la répétition du nom divin, mentionner aussi la prière de Jésus, ou prière du cœur, remontant aux Pères du Désert (Evagre le Pontique, d'abord), développée sur le plan technique par l'hésychasme et prolongée jusqu'à nos jours en particulier dans l'Eglise russe.[173] Je ne crois pas que toutes ces ressemblances doivent être expliquées seulement par une influence de l'Inde sur l'islam et l'Orient chrétien (ou inversement, car Evagre, pour ne citer que lui, vivait bien avant les traces les plus anciennes que nous ayons du *nāmajapa*). Sans exclure la possibilité d'influences, j'y verrais plutôt la conséquence en des lieux différents d'une même recherche mystique, recherche généralement humaine et dont les voies, finalement, ne sont pas innombrables puisque ce sont celles du même esprit humain.

Mais nous nous écartons là de notre sujet principal. Pour revenir au domaine indien, ou à ce qui s'y rattache, je voudrais au moins mentionner, avant de finir, des pratiques bouddhiques analogues à celles du *nāmajapa*, telles qu'on les trouve dans les textes mahāyāniques du *mantrayāna*, notamment ceux des sectes vouées au culte des bouddhas Amitābha et Bhaiṣajyaguru. Le culte d'Amitābha se répandit en Chine où la pratique dévote d'invocation de son nom (devenu Amita) fut recommandée comme le plus sûr moyen d'être sauvé, par l'école dite de la Terre Pure. Répéter «hommage au Bouddha Amita» suffisait pour s'assurer une bonne renaissance, par le seul effet de la grâce de ce Bouddha et sans nécessité d'un autre effort personnel. Comme le *nāmajapa* hindou, cette oraison pouvait se pratiquer seul ou en groupe, être intérieurement répétée, psalmodiée ou chantée. Le procédé devint vite populaire. On le retrouve au Japon avec l'Amidisme, qui prescrit la répétition du *nembutsu*

[170] Sur l'expérience du *dhikr*, voir l'intéressante étude de G. C. Anawati et L. Gardet, *Mystique musulmane, aspects et tendances, expériences et techniques*, Paris: Vrin, 1976), pp. 187–258, qui note les points de ressemblance entre *dhikr* et *japa*.

[171] La technique du *dhikr* collectif, dont on ne trouverait pas trace avant le 12ᵉ siècle, serait peut-être née d'une influence du *japa* et du *prāṇāyāma* introduite dans l'islam par l'intermédiaire mongol. Cf. Anawati et Gardet, *op. cit.*, P. 197.

[172] Leur cas, mais aussi l'ensemble de la question de ces rapports entre islam et hindouisme dans le domaine des idées religieuses, a été étudié notamment par Saiyid A. A. Rizvi, *A History of Sufism in India* (New-Delhi: Munshiram Manoharlal, 2 vol., 1978–1983), vol., 1, ch. 6 «Interaction between Medieval Hindu Mystic Traditions and Sufism», pp. 322–396, et vol. 2, ch. 8 «The Sufi Response to Hinduism», pp. 394–432.

[173] Tout le monde connaît *Les récits d'un pélerin russe* (trad. J. Laloy, Paris: Editions du Seuil, Collection «Points»).

On est tenté, à propos de la récitation du nom divin de citer le passage que voici du *Discours Ascétique* de Dialogue de Photicé, disciple d'Evagre: «Ce Nom glorieux et tant désiré, en demeurant longtemps dans l'ardeur du cœur, retenu par la mémoire, produit en nous l'habitude d'aimer Dieu parfaitement et sans obstacles.»

«*namu amida butsu*», simple décalque japonais de la formule sanskrite correspondante. Cette doctrine et ces pratiques, apparues au Japon dès le 7° siècle, y furent popularisées au 12° siècle par Honen. «Pour atteindre la naissance dans la Terre Pure, disait-il, rien ne vaut la répétition du Nom du Bouddha.» (On trouve même dans cette secte un *nembutsu* dansé, *adori nembutsu*, qui ne peut que nous rappeler le *samkīrtan* krishnaïte.)

A propos de ces formes banalisées, populaires, du *japa* bouddhique, il ne faut évidemment pas oublier celle qui est sans doute la plus connue: la répétition de la formule *Oṃ maṇi padme huṃ*, formule d'hommage à Avalokiteśvara, partout présente dans le bouddhisme himalayen et tibétain, où la répétition humaine des mantras, *bīja* et *dharaṇī* s'est trouvée relayée par l'écriture ou la gravure: il suffit dès lors de regarder des formules entassées en «murs à maṇi», ou que celles-ci, inscrites sur des bannières, diffusent dans l'espace leurs effets bénéfiques, ou que, enfin, inscrites par milliers sur des bandelettes, elles se multiplient dans le tournoiement des moulins à prière. On est bien loin, là, des hautes spéculations sur la métaphysique de la parole ou des difficiles pratiques de *bhāvanā* que nous avons vues précédemment. Mais on reste cependant dans le domaine de la croyance en l'efficacité propre du verbe comme en celle des rites, qu'on trouve, l'une et l'autre, en Inde, dès l'origine – et qui sans doute sont présentes aussi à peu près partout chez l'homme, cet être de paroles et de rites. C'est cette croyance qui informe et sous-tend toutes les représentations et les conduites que nous avons vues jusqu'à présent (ou que nous verrons peut-être encore) au cours de cette enquête sur le *mantraśāstra*, même celles où la dévotion est au premier plan. C'est pour cela que le *japa* ne nous paraît pas être strictement parlant une prière:[174] il est aussi autre chose. Sans doute cela rend-il impossible la traduction du terme sanskrit, mais cela fait aussi la variété, la richesse et donc l'intérêt de cette pratique.

[174] Mais qu'est-ce qu'une prière «strictement parlant», sinon ce qu'on a coutume de considérer comme tel dans l'Occident de tradition chrétienne? Définition toute relative donc. L'emploi, dès lors, de «prière» pour *japa* ne peut que mener à des malentendus.

Sur la prière hindoue et chrétienne, voir par exemple les observations de S. Siauve dans *Axes*, tome XI, «Hindouisme et christianisme en dialogue» (Paris: Cercle St. Jean Baptiste, 1979).

INDEX DES TEXTES OU AUTEURS CITES OU MENTIONNES

et sigles utilisés

(p = page n = note)

INDEX

(n = note)

ETUDES SUR LA CIRCULATION EN INDE*

VII. KOṄKAṆ WARSHIPS OF THE XIth–XVth CENTURIES AS REPRESENTED ON MEMORIAL STONES

BY

JEAN DELOCHE

Hero stones, known as *vīragal*, are widely distributed in Karṇāṭaka and in Mahārāṣṭra. These upright slabs of stone, on the surface of which are horizontal bands of sculpture, were raised to honour the memory of those who had lost their lives in a violent contest. Most of them represent land fights in which horses and elephants take part, but fortunately few of them, found in the Bombay and Goa regions, portray sea battles.

I. DESCRIPTION

a. *Vīragal at Eksar* (*Bombay suburb*)

The panels of three well known *vīragal* erected at Eksar, near Borivalī (Salsette tāluk, Ṭhāṇe district, Mahārāṣṭra)[1], depict well ordered lines of vessels, crowded with warriors armed with bows and spears, propelled by banks of oars, like the old Roman biremes, both in their advance upon the enemy (*see fig. 1 & 3*) and the mélée itself (*see fig. 2 & 4*).

Due to the illegibility of the inscriptions it is difficult to identify and date the scenes. It is generally thought[2] that these stones were probably set up during the time of the *Śilāhāra* of

* Cette communication étant destinée d'abord à nos collègues indiens du National Institute of Science Technology and Development Studies (NISTADS), nous l'avons directement rédigée en anglais pour qu'elle leur soit accessible. Elle a été présentée au colloque d'histoire maritime de l'Inde (*Workshop on Maritime History of India*) qui a eu lieu au centre EFEO de Pondichéry du 13 au 15 octobre 1987.

[1] These memorial stones are mentioned in *Gazetteer of the Bombay Presidency* vol. XIV, Thana, Bombay, 1882, 57–59; Cousens H., *Mediaeval Temples of the Dakhan*, A.S.I., vol. XCVIII, Calcutta, 1931, 21, pl. XV; Moti Chandra, *Sārtha Vāha*, Patna, 1953, pl. 5–9, & *Trade and Trade Routes in Ancient India*, New Delhi, 1977, 222–225, pl. II & III; Altekar A., The Silharas of Western India, *Indian Culture*, vol. II, 1935–36, 417; Apte B. K., *A History of the Maratha Navy and Merchantships*, Bombay, 1973, pl. 1–3; Shetti B. V., Some memorial stones in Bombay, *Journal of the Asiatic Society of Bombay*, vol. 56–59, 1981–84, 307–310, pl. XXXIV.

[2] See Cousens H., op. cit., 21.

the northern Koṅkaṇ to commemorate some big naval fight in the XIIth or XIIIth century; according to Moti Chandra[3] we find here an episode of the conquest of the Koṅkaṇ by Bhojadeva before 1019.

Much interest has been attached to these representations. They show planked craft, sharp ended, with a long projecting bow strongly raked. In some of them the gunwale, fore and aft, does not seem to be continuous but forms in the middle a low waist on which is fixed a weather screen of matting (*see fig. 4*). They are all propelled by oars, positioned at a single level, which pass through holes cut below the gunwale along each side. Of these wooden instruments (their number varies from 9 to 12) we don't see the blade, nor the loom; only the shaft is visible.

The oarsmen row sitting and facing backwards as in Europe (Chinese sailors do it standing and facing forwards).

The steering gear is not seen; in the central part, between the two lines of rowers, is probably a raised platform on which the warriors fight.

All the ships carry one mast held firm in the deck and secured in place by shrouds running from the masthead to deck level on the ship's side. At the masthead is a platform, or a kind of cage used as a fighting top. The sail is absent.

The size of these vessels is not easy to determine. If we assume there is 1 metre between each oar and 4 metres for bow and stern, the length of the hull would be from 13 to 16 metres and the oars would be 4 or 5 metres long.

b. *Vīragal in the Goā Museum*

Ships are also represented in four memorial stones exhibited in the Archaeological Museum of Goā (sculpture gallery) (*see fig. 6–8, 10*). Three of them show naval battles which took place in the XIIth century during the time of the *Kadamba* of Goā who launched a series of attacks on North Koṅkaṇ; the fourth one, also depicting a sea fight, is a XVth century piece. To our knowledge they have not been studied anywhere[4].

The first two *vīragal* (*see fig. 6 & 7*) portray double-ended vessels having a banana shape in outline, with a longitudinal curve of the hull, and carrying soldiers armed with bows, spears and shields.

In the second (*see fig. 7*) is shown a longer canoe-shaped craft fitted with an axial rudder and propelled by 7 rowers facing backwards. Oarports are just below the gunwale line; amidships there is a fighting platform and, at the stern, the rails of a gallery. Judging by the number of oars, the length of the ship, from stem to stern, would be 11 metres, and that of the oars, 3 metres.

The third one (*see fig. 8*) is seen on rollers, may be in a ship yard, where a fight is going on in which a soldier is struck by a footman's dagger. This vessel looks broad in proportion to its length, with probably a sharp stern. The gunwale line is not continuous, forming forwards a conspicuously low waist, with an unusual projection of the bow reminiscent of the ram of the Mediterranean war galleys. The oarholes (9 in number) are clearly seen as well as the ornamentation (arabesques). The planks are obviously sewn together with coir yarn.

[3] See Moti Chandra, op. cit., 224–225.

[4] However the photograph of the second is in Apte's book, op. cit., fig. 12, and the third one appears in the guide book of Rajagopalan S., *Old Goa*, New Delhi, 1975, pl. XVI B.

Around the sides of the poop, rails are fitted for the helmsman. Most noteworthy is the stern-post rudder hung perhaps by rope lashings.

Considering the number of oarholes, the length of the vessel would be 13 metres and the oars, with their triangular blades, could be 3 metres long.

The costume and coiffure of the warrior, similar to the ones we find in the Hoyśaḷēśvara temple at Haḷēbīḍu, suggest that this carving dates from the middle of the XIIth century.

The last *vīragal* of the XVth century (*see fig. 10*) depicts craft of the same type, crowded with troops armed with bows. They are formed of planks sewn together with coir twine with a bow notably low, square openings for the oars below the gunwale, a stern gallery and an axial rudder.

In one of them (*see fig. 10, a*) rails are fitted amidships; the other one (*see fig. 10, b*) is carrying a mast secured in place by shrouds running from the masthead to deck level on the ship's side and crowned by a top – a kind of platform manned by an archer. The sail is absent. Both of them fly banners or flags.

II. INTERPRETATION

The significance of these representations of warships is quite clear: they are characteristic of West coast boatbuilding tradition. It is worth a closer examination.

a. *Hull: shape and structure*

Our investigation shows that there is a strangely close resemblance in hull form and structure between the ships represented in the memorial stones and the present planked vessels of the region where they have been found.

– *form*

The many-oared vessels carved in Eksar look like the large and fine craft (*macavā, batelā, paḍāva*) of the Bombay coast, with their long stem raked strongly, their sharp or rounded stern and their freeboard heightened by means of temporary mat and bamboo weather screens (*see fig. 5, a, b, c*).

In the Goā Archaeological Museum two kinds of ships are represented. The first two *vīragal* depict vessels whose stem and stern are curved at the usual angle seen in dug-outs; they resemble the double-ended canoe-shaped fishing boats plying along the Koṅkaṇ coast, being hollowed logs on which a series of strakes are raised and sewn till the dug-out is transformed into a fairly roomy boat (*see fig. 6, a, b, c, 7, a, b, c*).

The craft depicted in the third and fourth memorial stones, with their prow remarkably low and ram-like, do not exist anymore, but they remind us of the warships, called *gurāb*, used by the Marāṭhā in the XVIIIth century, seen in the old colour drawings of the Aṅgre[5]. Like them, they have a prow that "is not enclosed with sides as the rest of the vessel is, but remains bare that the water which dashes upon it may pass off without interruption"[6]. In the Marāṭhā

[5] Some of these shipdrawings, now in Bhārata Itihāsa Saṃśodaka Maṇḍala of Puṇe are reproduced by Apte K., op. cit., 130, 132–137.

[6] Orme R., *History of the Military Transactions of the British Nation in Indostan*, Madras, 1861, 408–409 (description of the *gurāb* in 1756).

period, however, the big ones had a rigging influenced by European models and on their deck were mounted pieces of cannon which pointed forward through the portholes cut in the bulkhead (*see fig. 9, b, 11, a*).

It is clear that the craft represented in the carvings are the ancestors of the *gurāb* constantly mentioned in the sea and river fights of India from the arrival of the Portuguese down to the near end of the XVIIIth century[7].

– *building techniques*

In the ships depicted at Eksar we don't see any horizontal lines which may represent planking. These round-hulled vessels seem to be smooth-skinned craft which could have been built according to the purely Indian tradition of this part of the coast, the rabetting technique, known in gujarātī as *vadherā*[8]. In this method the Z-shaped edges of the planks are grooved in a manner which enables them to key together securely and ensures a perfectly dry bilge for an indefinite period.

Documents from the middle of the XVIIth century show that this unique technique for assembling the planks appears to have been the only one used by local shipwrights along the coast from Koṅkaṇ to Sindh (today this method of construction is followed only between Bombay and Bilīmorā). It is significant that a ship bought at Taṭṭā (mouth of the Indus River) by Dārā Śikoh (Aurangzeb's brother) in 1646–1650 was refused by the governor of the place "for being in the major part calked work and not rabited *which building is only known to these people*"[9]. Such a building method was obviously developed in this part of the coast and must have existed several centuries before the Mughal period.

Some of the ships represented in the Goā Museum, on the contrary, depict long horizontal thick strips laid *over the plank edges*, evidently a wadding of coir which presses on the joints and prevents leakage. This type of sewing with the wadding outboard, is shown in ancient (XVIIth-XIXth century) drawings of the Coromandel *masulā* and of some beach lighters of the Kēraḷa shores[10] (*see fig. 11, b, c*). Today, except for the West coast canoes made of a washstrake sewn upon the gunwale margins of the original dug-out (*see fig. 7, b*) the wadding is inboard on the strake to strake seams. This method is, may be, a development of the earlier pattern[11].

b. *Sails and rig*

These vessels are warships par excellence, fast and manoeuvrable, independent of wind; a single sail could provide a period of rest to the rowers when the wind was fair, but it was

[7] See Yule H. & Burnell A. C., *Hobson-Jobson*, reprint, Delhi, 1968, 391–392.

[8] See Hornell J., The Tongue and Groove Seam of Gujarati Boat Builders, *Mariner's Mirror*, vol. XVI, 1930, 310–312; Deloche J., Techniques anciennes de constructions navales en Inde: le problème de la liaison des bordages (sources et méthode), in *Asie du Sud, Traditions et changements*, CNRS, Paris, 1978, 38–41.

[9] *English Factories 1646–1650* (ed. Foster W.), Oxford, 90.

[10] See Bowrey Th., *A Geographical Account of the Countries round the Bay of Bengal, 1669–79* (ed. Temple R.), London, 1905, pl. VIII, f. p. 104, a *massoola*; Eyde J., Description of the various classes of vessels constructed and employed by the natives of the coasts of Coromandel, Malabar and the island of Ceylon for their coasting Navigation, *Journal of the Royal Asiatic Society*, vol. I, 1834, pl. V, *Cochin Bundur Manche*, VI, *Madras Masula Manche*, VIII, *Calicut Manche*; Paris E., *Essai sur la construction navale des peuples extra-européens*, Paris, 1841, pl. 27, *Masula Manché ou chelingue*.

[11] See Kentley E., Some aspects of the Masula surf boat, in *Sewn Plank Boats*, Archaeological and Ethnographic papers based on those presented to a conference at Greenwich in November 1984, Greenwich, 1985, 315.

always lowered and stowed away before action to ensure that the great handiness given by the oars was always available in fight. This is the reason why, even when masts are shown (*see fig. 1–4, 10, b*) sails are not depicted in battle scenes.

c. *Vessel control: development of steering gear*

In two of the XIIth century representations (*see fig. 7a, 8*) we see the presence of an axial or median rudder, which is an improvement on the steering paddles at the stern or two-quarter paddles (like that on the famous Ajaṇṭā ship). We know that this device was developed in China by the end of the IInd century A.D. and that its first appearance in Europe did not occur until the end of the XIIth century A.D.[12]. Steering oars were not completely abandoned; they are still used on the *masulā* of the East coast and on river boats.

CONCLUSION

This iconographic evidence on the development of ancient shipbuilding techniques is thus quite significant and conclusive.

With regard to hull we have seen striking similarities between the ships represented and modern fishing boats (not the large vessels marked by Portuguese models) which show that, at least in smaller craft, hulls are more resistant to change and not easily influenced[13].

In the domain of vessel control, the adoption of the stern-post rudder, almost at the same time as in the Mediterraneum, is not an autochthonous development. Could it be the result of Chinese influence? The answer to this question is of a crucial importance for the history of Indian nautical technology.

The puzzling points concern the sails and rig. It is very unfortunate that the authors of our carvings, like all Indian artists who represented ships during the ancient period, in sculpture, painting or coins (except for the much discussed Ajaṇṭā ship), omitted to represent sails. We can therefore not throw any light on the history of the Indian sails, especially on the lateen sail, characteristic of the Arabic culture area.

It is high time we start building up at least a minimum body of knowledge about what the various sails may have been. The form and dimensions of the mast, the way it is stepped (with a great rake forward, it can carry the weight of the heavily yarded lateen sail in the right place), the disposition of the shrouds and stays, the presence or absence of platform on the masthead (fighting tops are usually seen on square rigged vessels) could be a source of ideas and an indication of what is possible.

However our knowledge of Indian nautical technology is still fragmentary. Iconographic sources (models of boats, carvings on stone, engravings on coins, images on seals, paintings) have not been fully collected. Extensive researches in literary sources, in order to get precise descriptions of boat structures, have not been carried out systematically. Extensive

[12] See Needham J., *Science and Civilisation in China*, volume 4, part 3, 635, 697.

[13] Poujade (*La route des Indes et ses navires*, Paris, 1946, 170, 172, 175–176), contends that sailors never change the rig of their ships except under foreign domination, though hulls change more easily, whereas Bowen R. Le B. (Eastern Sail Affinities, *American Neptune*, 1953, vol. 13, 82; Origin and Diffusion of Oculi, *American Neptune*, 1957, vol. 17, 269, 287) maintains that sails are very influenced by culture contact while hulls are more resistant to change.

ethnographic surveys and nautical archaeology would bring quite a radical change in our approach to the question.
We are still at the information gathering stage!

APPENDIX

The Tirukkuruṅkuṭi ship

In the gateway of the Śrī ALakiyanampirāyar temple of Tirukkuruṅkuṭi (NāṅkuNēri tāluk, Tirunelvēli district, Tamilnāḍu), a carving depicts the arrival of a ship bringing to a king or a local chief different precious commodities in boxes, two horses, one camel and an elephant; the people portrayed – sailors, soldiers, merchants and musicians – are all bearded men, wearing full long sleeve jackets and elaborately pleated *dhotī* (*see fig. 12*) This relief reminds us of the mural painting of Tirupputaimarutūr (Ampācamuttiram tāluk, same district) which shows a vessel carrying horses[14].

The date of the sculpture is not easy to determine. In the fresco, assigned to the second half of the XVIth century A.D., are painted warriors using matchlocks; in the carving no fire arm is seen, the only weapons depicted being bow and sword. We may therefore assume that the relief dates from an earlier period, say the XVth or first half of the XVIth century (?).

The craft represented (*see fig. 13*) is a sewn plank ship with an exceptionnally long and deep stemhead built up with several planks. The upper strake is decorated with a ribbon of vertical lines. The planking extends right from stem to stern. The sewing pattern outboard is quite visible: it is a criss-cross line over the wadding. The vessel looks open hulled with a platform in the bows and a well elevated poop deck to afford the helmsman a good clear view forward. Apparently the stern is flat or square, but the steering gear is not seen. Only the lower portion of the mast is shown: it is a massive vertical spar. Noteworthy, outboard of the gunwale, are the crew's round shields, perhaps placed on a rack (like on the Viking galleys!), for a harbour display. The anchor hanging from the prow is a grapnel which is even today commonly used by the dhows. At the stem a decorative banner is fixed to a mast lowered in its tabernacle.

The identification of this ship is apparently simple: it could be a kind of *sambūk*, craft of the Red Sea and Gulf of Aden, known as *sakouna*, recognised by its broad-planked stemhead, but to day gone out of existence[15]. The comparison between the shipcarving and the photo of a *sakouna* taken in 1939 at Aden, leaves little doubt about it (*see fig. 13 & 14*).

[14] See Deloche J., Le bateau de Tirupputaimarutūr (Sud de l'Inde), *Bulletin de l'Ecole Française d'Extrême-Orient*, vol. LXXII, 1983, 1–11, 8 plates.

[15] See Hawkin C. W., *The Dhow, an illustrated history of the Dhow and its World*, Lymington, 1977, 73, ill. 56.

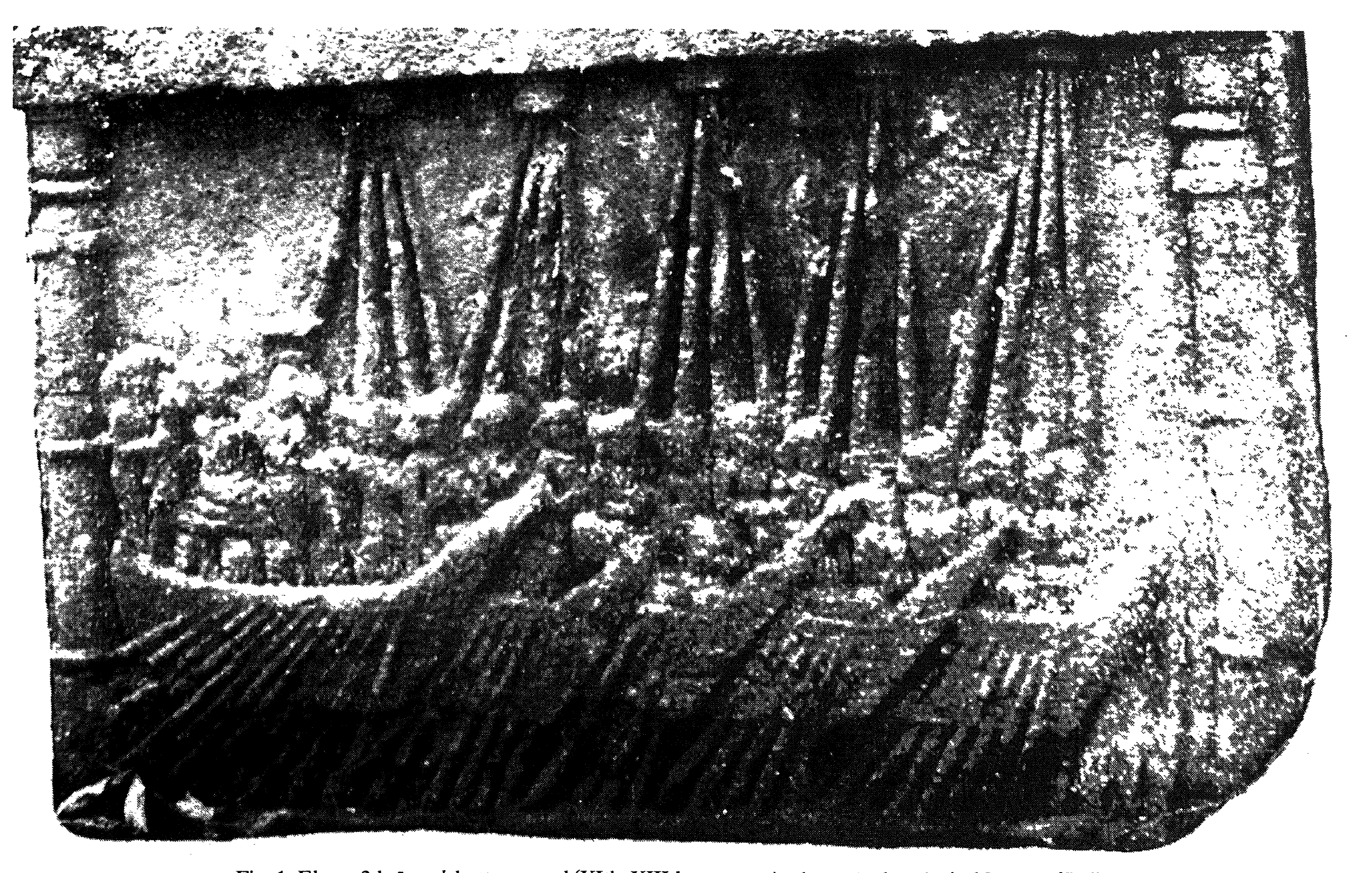


Fig. 1, Eksar, 3d *vīragal*, bottom panel (XIth–XIIIth cent. A.D.), photo: Archaeological Survey of India. *Note, here and in fig, 2–4, the long projecting bow, the line of oars passing through holes below the gunwale, the rowers facing backwards.*



Fig. 2. Eksar, 3d *vīragal*, second panel (XIth–XIIIth cent. A.D.), photo: Archaeological Survey of India.

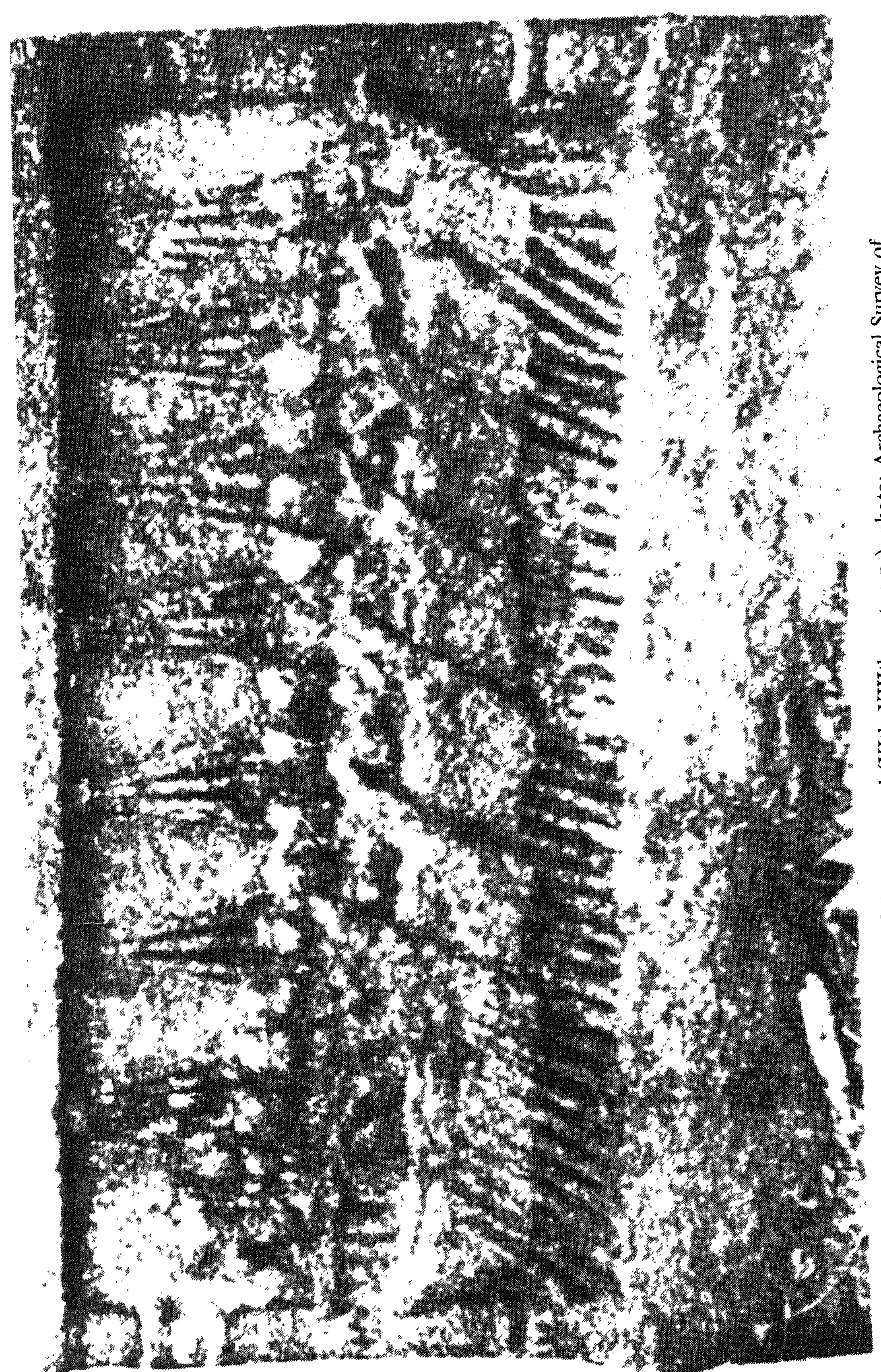


Fig. 3, Eksar, 5th *vīragal*, bottom panel (XIth–XIIIth cent. A.D.), photo: Archaeological Survey of India.

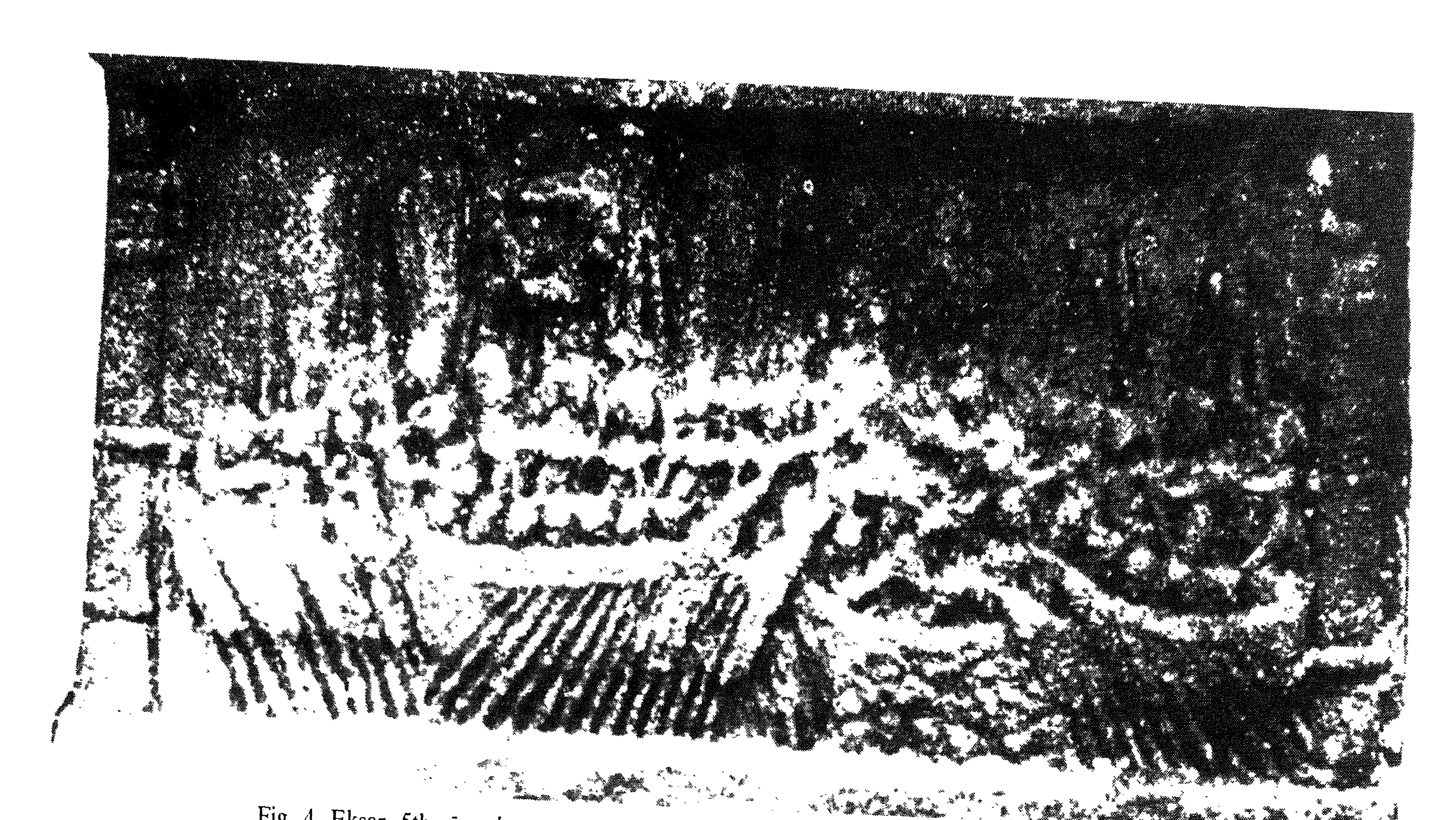


Fig. 4, Eksar, 5th *vīragal*, second panel (XIth–XIIIth cent. A.D.), photo: Archaeological Survey of India. *Note, in the middle of the central ship, the weather screen of matting.*

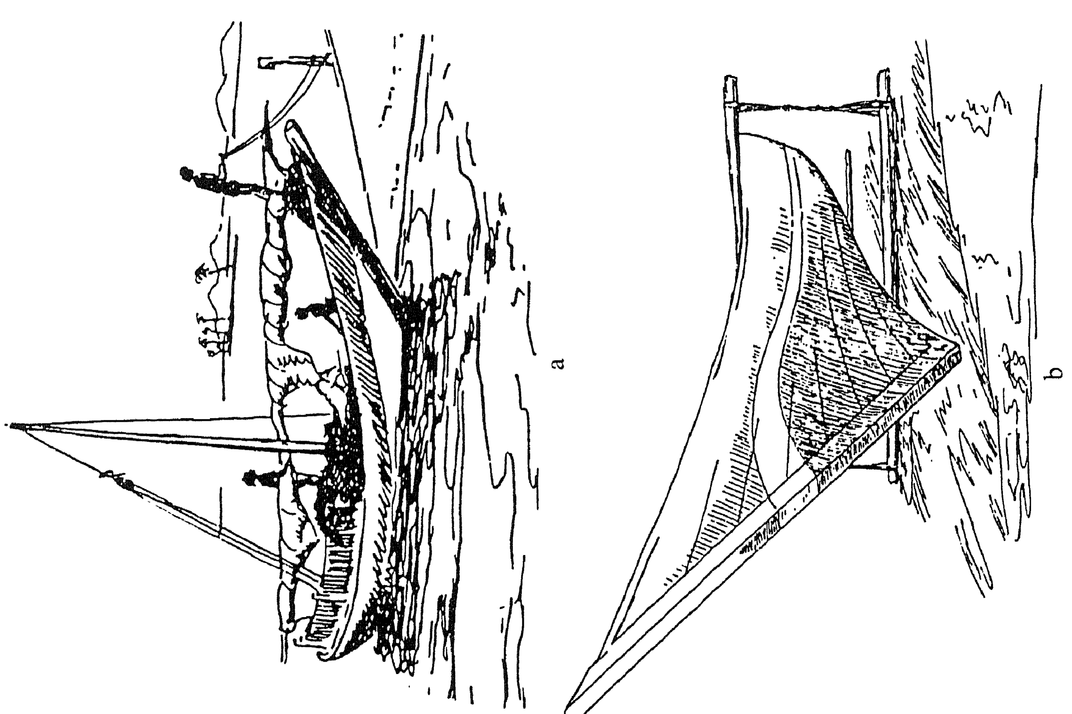
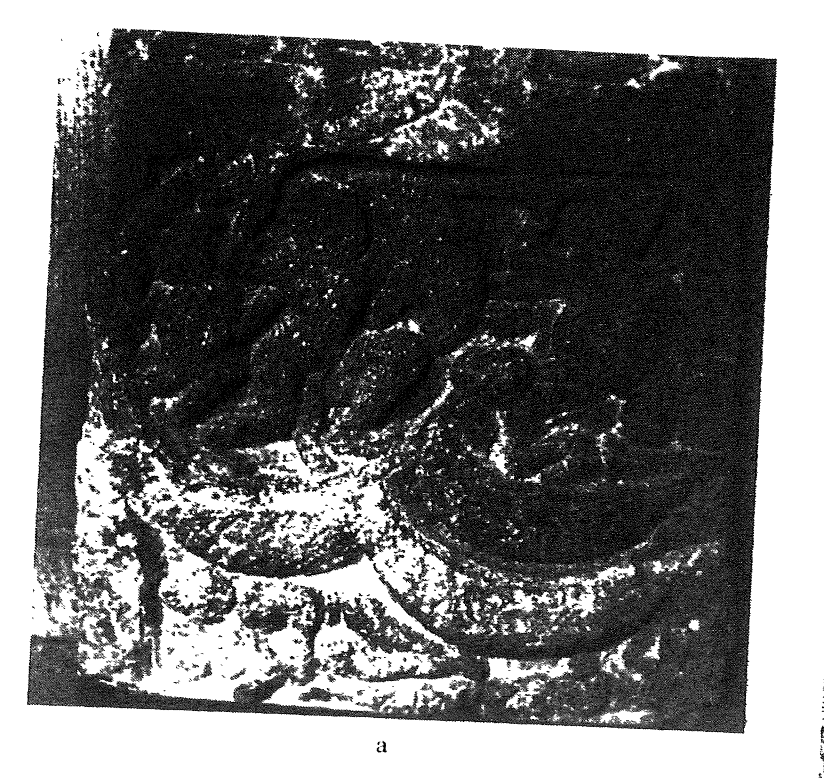


Fig. 5, a, b, fishing *macavā*, Bombay region, drawing: Poujade J., *La machoua de Versova*, Paris, 1948, fig. I, 7; c, *batelā*, Goā, photo: Hawkins C. W., *The Dhow*, Lymington, 1977, 55. *Note, in a, b, c, the sharp stem raked strongly, in c, the weather-boarding waist.*



a



b

c

Fig. 6, a, Goā Museum, 1st *vīragal* (circa XIIth cent. A.D.), photo: Manguin P. Y.; b, fishing boat, Murdēśvara (Uttara Kannaḍa district); c, fishing boat, Kāravār (Uttara Kannaḍa district), photos: Deloche J. *Note, in b, c, the strakes raised on the dug-out, in c, the single outrigger; in a, b, c, the craft are modelled upon the built-up double-ended canoe type.*

b

c



a

Fig. 7, a, Goā Museum, 2d *vīragal* (circa XIIth cent. A.D.), photo: Manguin P. Y.; b, fishing boat, Goā, photo: L'Hernault F.; e, fishing boat, Baindūru (Dakṣina Kannaḍa district), photo: Deloche J. *Note, in a, the row of surimposed planking (strake), the axial rudder, the oarsmen facing backwards; in b, the washstrake sewn upon the dug-out with the wadding outboard; in c, the oars with an ovale blade.*

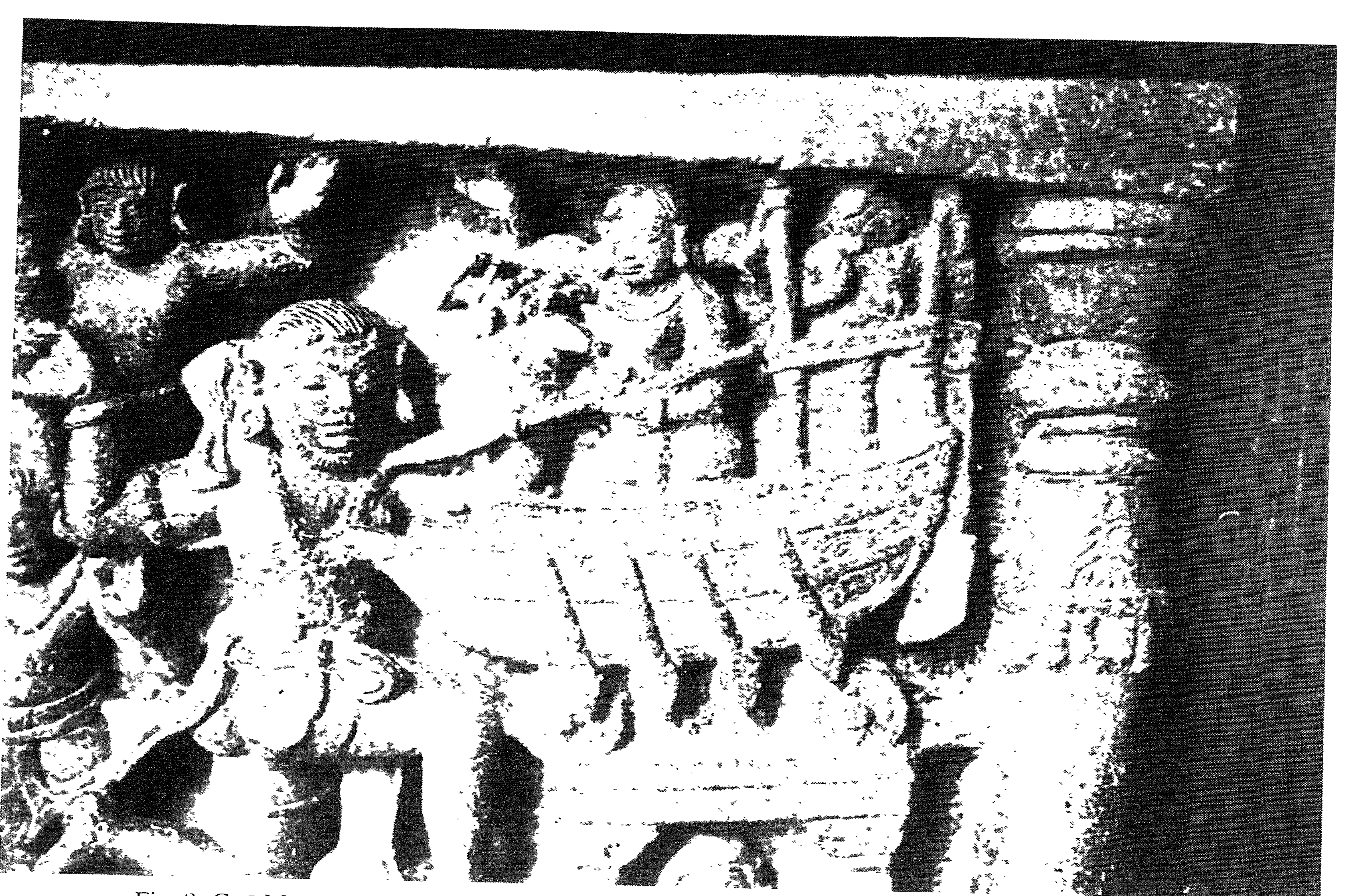


Fig. 8. Goā Museum, 3d *vīragal* (circa XIIth cent. A.D.), photo: Manguin P. Y. *Note the prow low and ram-like, the semi-circular oarholes, the planks sewn together, with the wadding outboard, the remarkable stern-post rudder.*

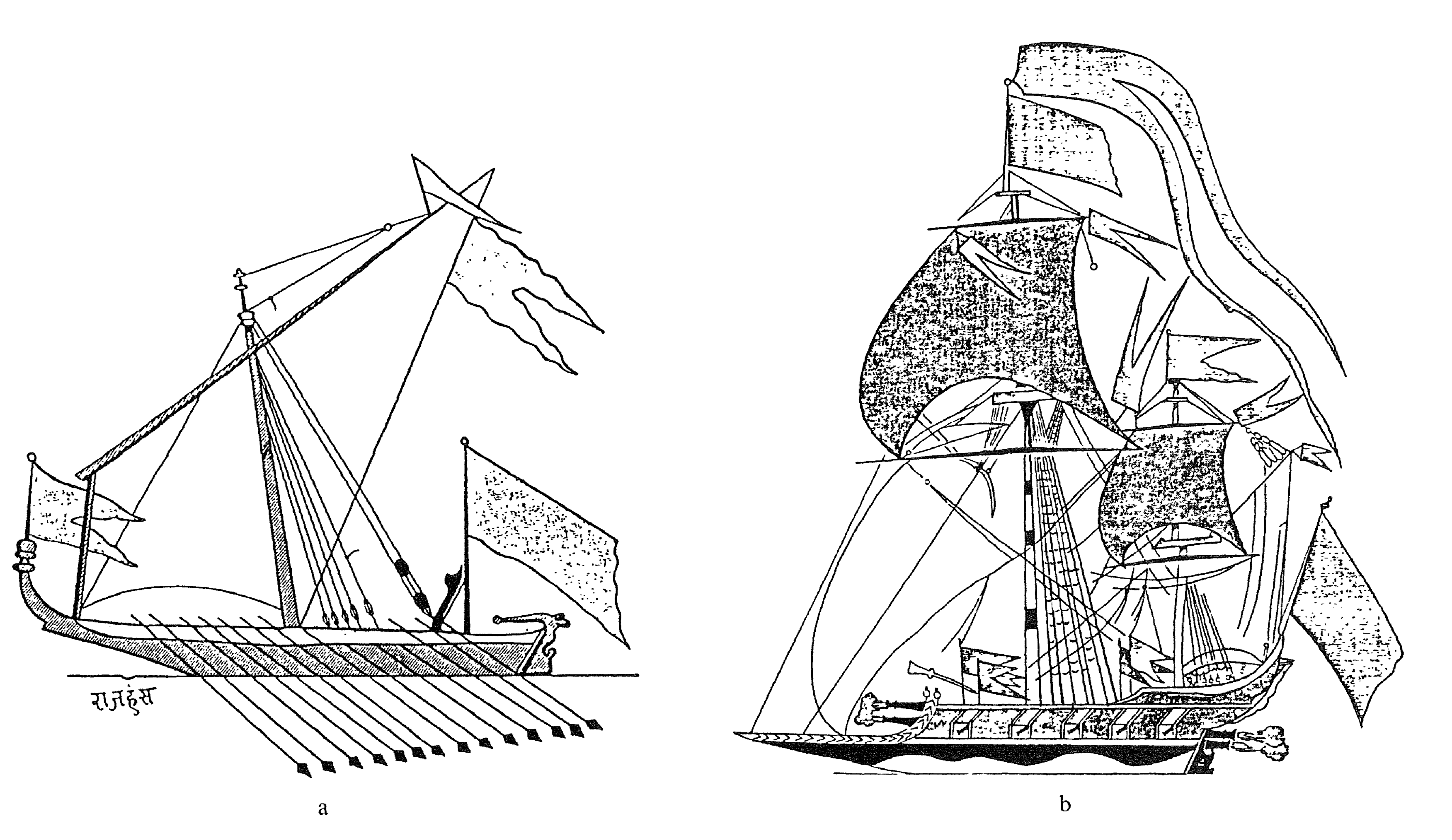
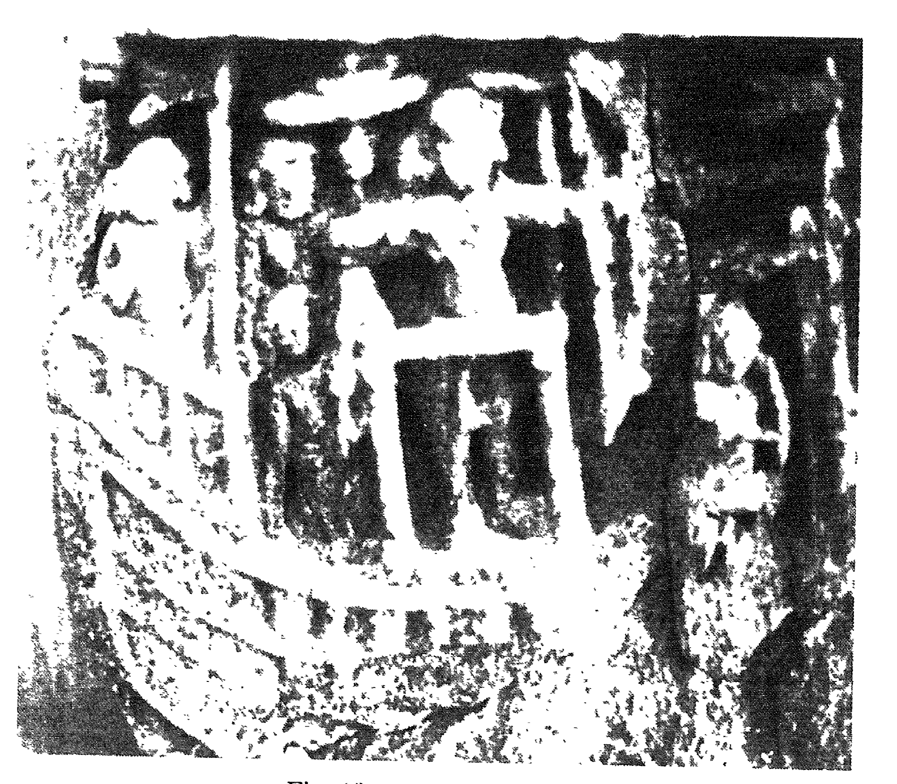
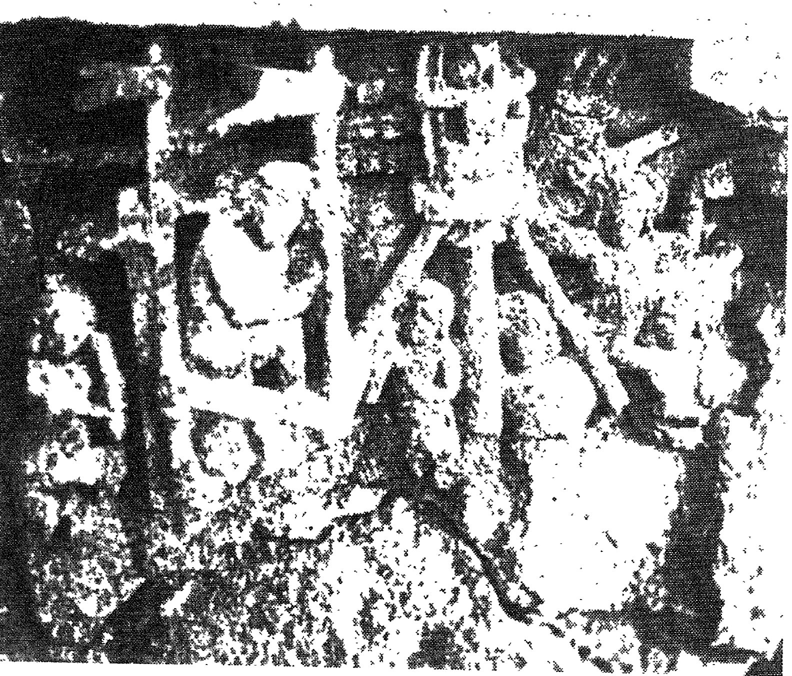


Fig. 9, a, Marāṭhā *galabat Rajahams*; b, Marāṭhā *gurāb* (XVIIIth cent. A.D.), drawings: Bhārata Itihāsa Saṃsodhaka Maṇḍala, Pune, rep. in Apte B. K., *A History of the Maratha Navy and Merchantships*, Bombay, 1973, 126, 134. *Note, in a, the oars with triangular blades like in fig. 8; in b, the form of the hull with a prow low and sharp like in fig. 8, the portholes, the rigging which shows European influence.*



a



b

Fig. 10. a, b, Goā Museum, 4th *vīragal* (XVth cent. A.D.), photo: Manguin P. Y. *Note, in a, the planking sewn, with the wadding outboard like in fig. 8, the square portholes, the stern gallery, the axial rudder; in b, the long stern-post rudder with its tiller, the mast and top, the banners.*

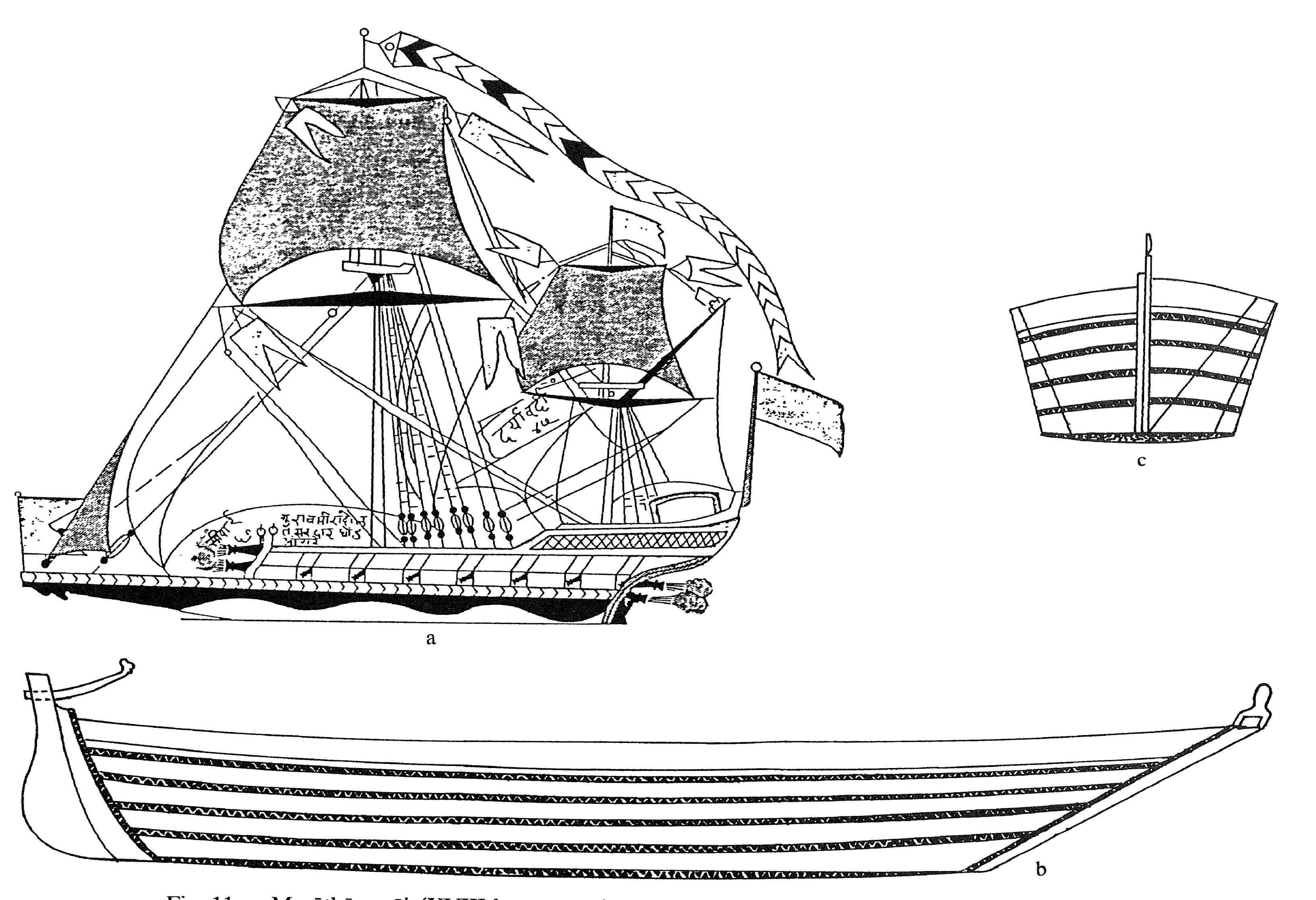


Fig. 11, a, Marāṭhā *gurāb* (XVIIIth cent. A.D.), drawing: Bhārata Itihāsa Saṃsodhaka Maṇḍala, Puṇe, rep. in Apte B.K., op. cit., 130; b, c, "Calicut manche", drawing: Eyde J., *Journal of the Royal Asiatic Society*, vol. I, 1834, pl. VIII. *Note, in a, the long and low prow, the stern gallery, the square portholes, the banners; in b, c, the zigzag sewing pattern, with the wadding outboard.*

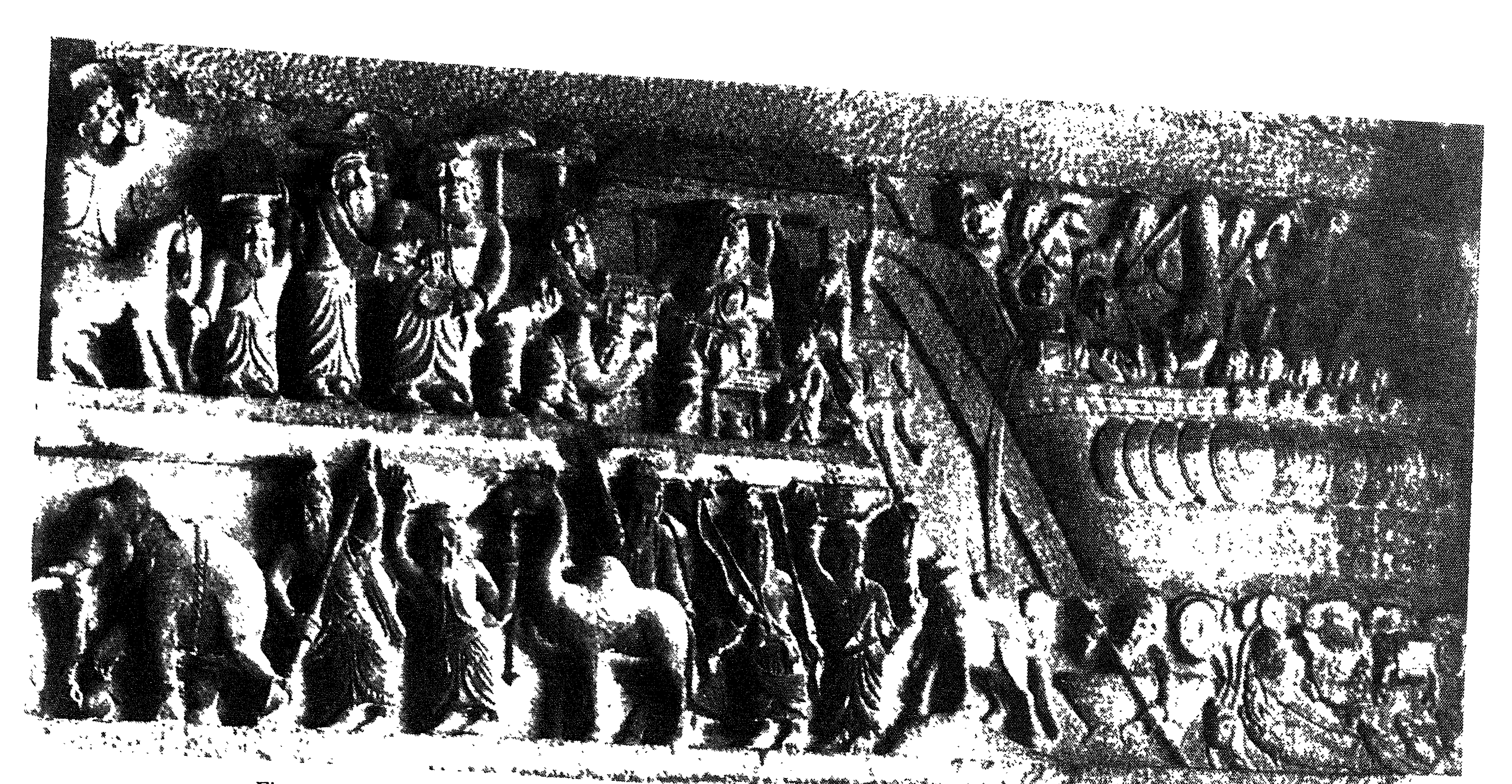


Fig. 12, Tirukkuruṅkuṭi, Srī Alakiyanampirāyar temple, relief, gateway (XVth-first half XVIth cent. A.D. ?), photo: Institut Français d'Indologie, Pondichéry. *Note the costume and coiffure of the people, the use of bows and the absence of matchlock.*

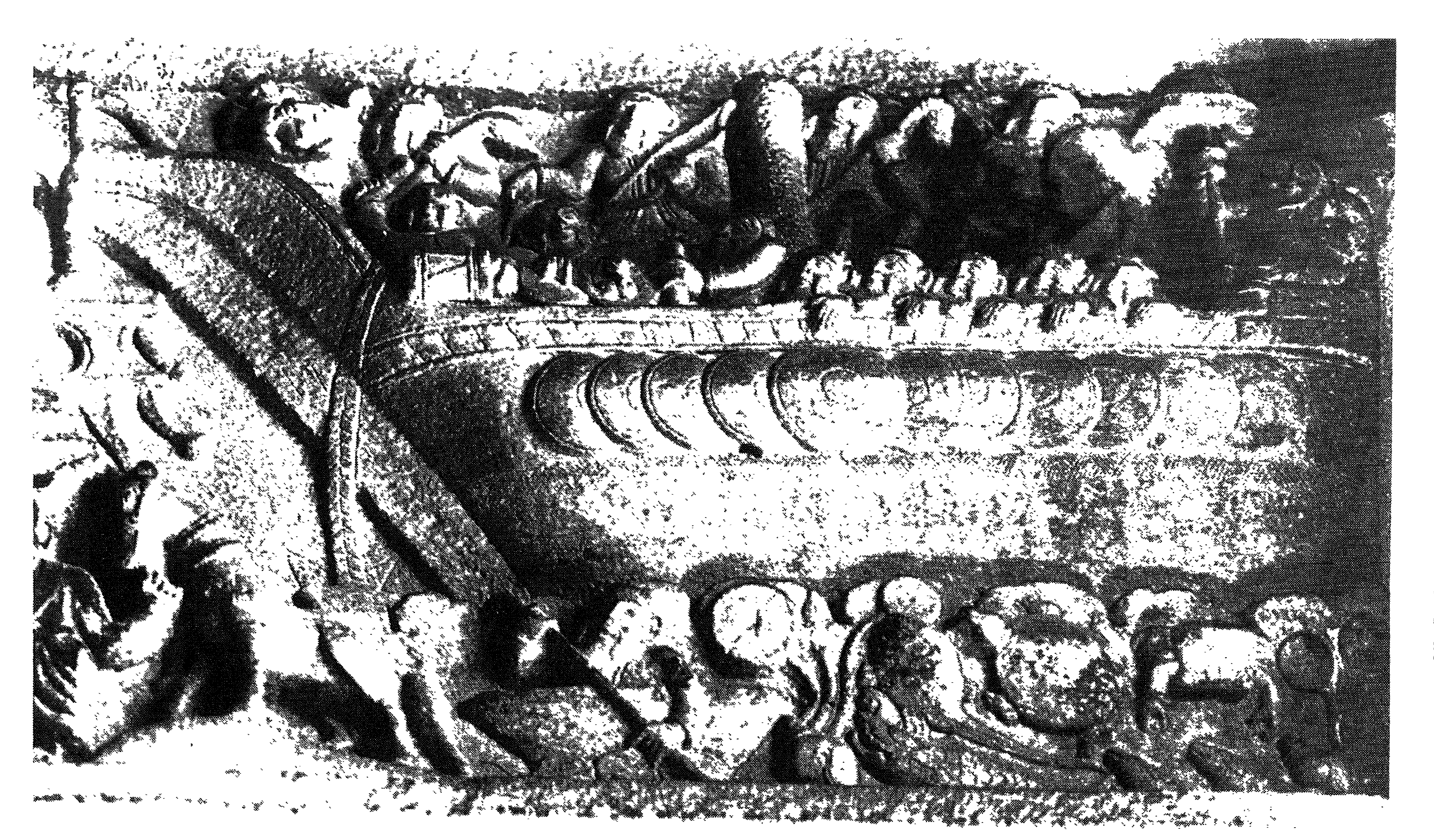


Fig. 13, detail of N°12, photo: Institut Français d'Indologie, Pondichéry. *Note the long and broad stemhead, the decorated top strake, the sewing pattern of the hull, the grapnel at the prow, the shields placed in a row outboard.*

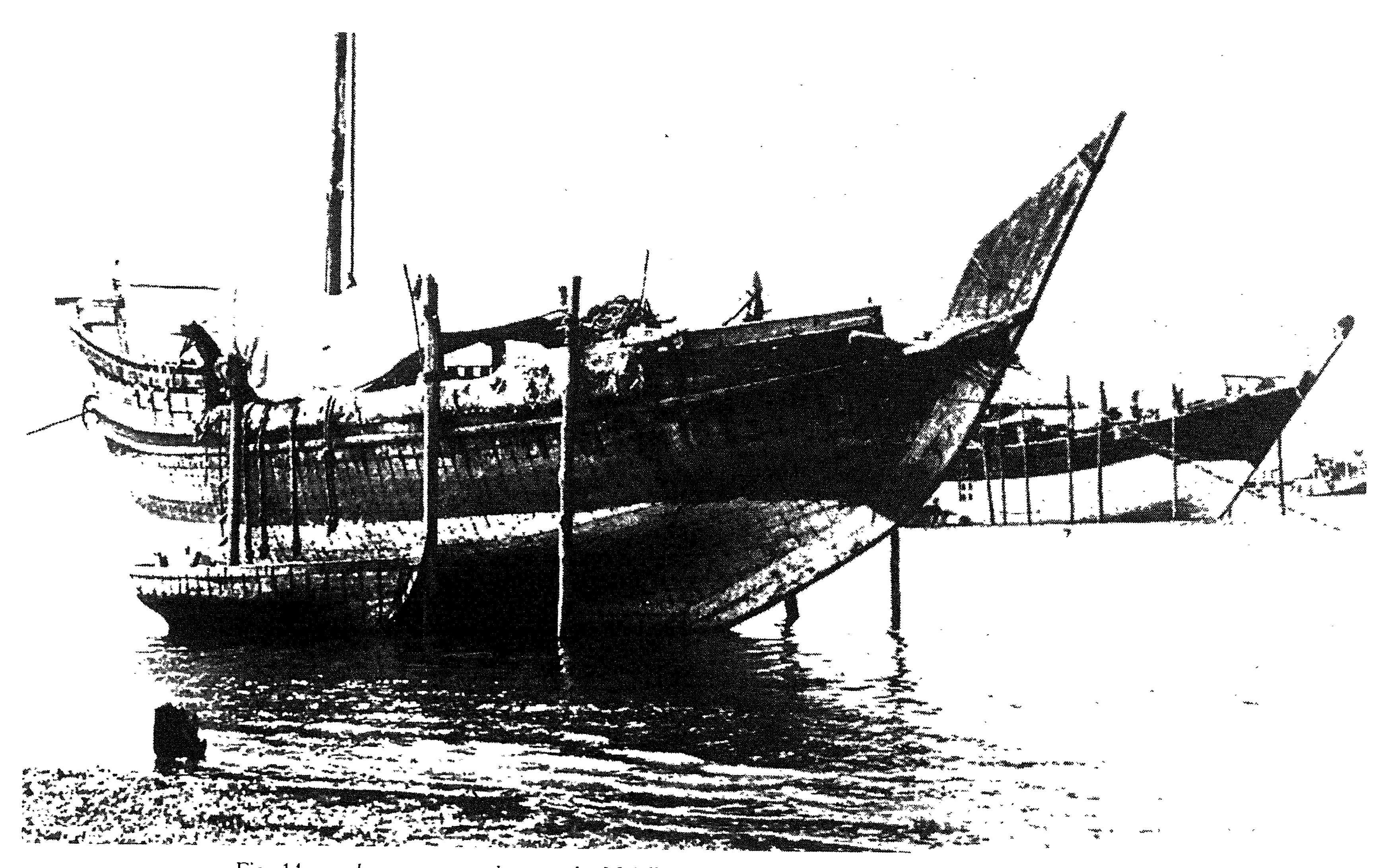


Fig. 14, a *sakouna*, propped up on the Ma'alla shore, with a *būm* in the background, Aden (1939), photo: Hawkins C. W., op. cit. 56. *Note the exceptionally long stemhead built up from a number of planks cut off diagonally at the top.*

SINHALESE MEDICAL MANUSCRIPTS IN PARIS

BY

JINADASA LIYANARATNE

As part of a research project on the history of medical literature in Sri Lanka, a survey was made in the following public institutions in Paris, with a view to tracing Srilankan medical mss.: Archives and Library of the Ministry of Foreign Affairs, Archives Nationales, Bibliothèque de l'Arsenal, Bibliothèque Nationale, Bibliothèque de la Sorbonne, Bibliothèque Victor-Cousin, Ecole Française d'Extrême-Orient, Musée de l'Homme, Musée de la Marine, and Muséum National d'Histoire Naturelle.[1]

In the course of that survey, six palm-leaf medical mss., written in the Sinhalese language and script were found, five in the Bibliothèque Nationale, and the sixth in the Musée de l'Homme. The six mss. are indicated below, under the name of the institution in which they are found, with the call number within brackets at the end of each item:

Bibliothèque Nationale (BN):

1) *Bhesajjamañjūsāsannaya – (BMS)*, (Indien 924),
2) Same title, (Pāli 560),
3) *Yogaratnākaraya – (YR)*, (Indien 932),
4) Two formularies of medical prescriptions, without titles, in the same ms., (Indien 1059),
5) Formulary of medical prescriptions, without title, (Indien 1063).

Musée de l'Homme:

6) Formulary of medical prescriptions, without title, (69.14.40).

Out of these six mss., items 1 (Indien 924), 3 (Indien 932), and 4 (Indien 1059) have been analysed in my *Catalogue des manuscrits singhalais*, Bibliothèque Nationale, Paris 1983. Items 2 (Pāli 560), and 5 (Indien 1063) were not included in that Catalogue, because the former was found later in the Pāli collection, and the latter is a recent acquisition.

In the present paper, only the items 2 (Pāli 560), 5 (Indien 1063), and 6 (69.14.40), not included in the *Catalogue des manuscrits singhalais*, will be described. It has to be pointed out that the *YR* (Indien 932) was not fully analysed in the above mentioned Catalogue,

[1] An important private collection, that of the Missions étrangères in Paris, is supposed to possess quite a number of oriental mss. It is rather difficult to have access to these documents. However, an attempt will be made to examine them.

because of the difficulty in reading it, due to the palm-leaves not being blackened. However, as this is an important ms., a supplementary note, especially with reference to its date, will be added to this paper.

2. **Bhesajjamañjūsāsannaya** (Pāli 560), consists of 377 ff., 695 × 60 mm, foliated from *ka* to *bhḷ*, plus one non-foliated leaf giving the summary of contents. A later supplementary foliation in Arabic numerals is marked in ink. The latter foliation is erroneous from f. *tha*, which is counted as f. 256, whereas the real f. 256 corresponding to f. *taḥ* is omitted. There are 7 to 9 lines per folio and about 125 *akṣara* in each line. The ms. is written neatly in fairly big characters. The palm-leaves are held together with two wooden covers (*pot-kamba*), 700 × 60 mm.

The ms. may be dated to the 19th century, and it belongs to the Eugène Burnouf collection.

As its title indicates, the *BMS* is a Sinhalese *sannaya*[2] of the *Bhesajjamañjūsā (BM)*, which is the only medical treatise written in the Pāli language.

According to the colophon of the *BMS* – the colophons of the two mss., Indien 924 and Pāli 560, tally with each other except for a few minor variant readings – the *BM* was written by the Mahāsthavira, Head of the fraternity of the Five Colleges (*Paspiruv̇anmūḷasāmī*)[3], belonging to the Brahmin caste (*Brāhmaṇavaṃśānvaya*), in the year 1183 of the Śaka era (= 1261 A.D.), when King Śrī Paṇḍita Parākramabāhu was reigning in the city of Dam̆badeṇi.[4]

The colophon further says that the *ṭīkā* (commentaries) and the *sanna* of the *BM* had become extinct in the course of time, and only the book of stanzas (*gātāpota*) reached the hands of King Śrī Vīraparākrama Narendrasiṃha (1707–1739), who invited (the Buddhist monk) Saraṇaṃkara, resident of the Uposathārāma, to write that treatise in Sinhalese. The colophon adds that Saraṇaṃkara supplied afresh half of the *BMS*, and after consulting numerous other medical works, with the help of his teacher Palkum̆burē Atthadassi *Thera* and his own pupils, wrote the commentary (*gathāvyākhyānaya vasayen liyā*) to the stanzas of the eighteen chapters (*paddhati*) from the *Upanyāsavidhipaddhati* to the *Rogasāmānya-paddhati*, using ancient *sanna* (*pūrvasanyayan āśraya koṭa*)[5] and wrote forty-two chapters

[2] *Sannaya* or *sanne* (plural: *sanna*, *sannayan*) is a word to word translation, interspersed with explanatory matter. Thus it is different from a commentary, which is called *aṭuvā* (Pāli *aṭṭhakathā*) and also *ṭīkā*. The word *sannaya* has been translated often as "interverbal paraphrase".

[3] Regarding the author of the *BM*, G. P. Malalasekera, referring to Wickremasinghe (*Catalogue of the Sinhalese manuscripts in the British Library*, London 1900, p. 58), says: 'In a Sinhalese medical work, *Yogaratnākara*, ... a verse in the colophon states that that work was arranged on the plan, "of the *Mañjūsā*, a medical work in Pali stanzas, composed by Atthadassi Thera about the year A.D. 1267." If this information be correct, the author is undoubtedly our Pañca-mūla-pariveṇa-Adhipati.' (*The Pali Literature of Ceylon*, Colombo, reprint 1958, p. 215.) However, the colophon of the ms. of the *YR* in the BL (Or. 4142) does not state that the work was arranged on the plan of the *Mañjūsā* ... Apparently, it is merely a statement found in the Kynsey report on the *parangi* disease in Ceylon (*Ceylon Sessional Papers*, 1881, viii), which is cited by Wickremasinghe.

[4] The colophon of the *BM* has the following stanza, indicative of the author and the year of composition of the work:

> sāke Parakkamabhujavhanarinda Jambu-
> ddoṇī-puramhi nivasaṃ gajakūṭasaṅkhe
> brahmanvayo yati-r-akasi bhisakkatantam-
> etañ ca Pañca-pariveṇa-samūha-nātho. (ed. Kulatilaka, p. 872).

[5] This is in contradiction to the previous statement that the *ṭīkā* and *sannayan* of the *BM* had become extinct when the book reached the hands of King Vīraparākrama Narendrasiṃha. The "ancient *sannayan*" may therefore refer to those written for the "numerous other medical works" consulted in the redaction of the *BMS*.

from the *Jvarapaddhati* to the *Rasāyanapaddhati* in Sinhalese, along with (Pāli) stanzas (*gāthā sahita heḷupota vasayen liyā*) for the facility of understanding etiology and therapeutics (*suvasē nidāna abhiprāva hā piliyan dänagannā piṇisa*), and finished writing this *BMS* in the park-monastery (*udyānagata vihārayehidī*)[6], near the city of Kuṇḍasālē, on Monday, the fifth lunar day of the dark half (*ava visēniya*) of the month of June (*poson*) in the year 1656 of the Śaka era (= 1734 A.D.). (Kulatilaka ed. pp. 873–874; Pali 560, f. 375b. 6–f. 376.6).

The 60 chapters of the *BMS* are given below in the order enumerated in 12 stanzas at the beginning of the work (Kulatilaka ed. pp. 3–6; ms. Pāli 560 f. 2, lines 1–4). However, the names of chapters, given within brackets, are those indicated at the close of each chapter in the ms. Pāli 560. Those names are given as they appear in the ms. so that they may serve as an index to the linguistic aspect of the ms., and may also help scholars to compare the readings with those of the printed editions. It will be observed that the ms. gives the chapter-names sometimes in the Pāli form, sometimes in the Sanskrit form. The English renderings which precede them in the list below are not necessarily direct translations, but rather indications of the contents of the chapters. With regard to diseases, mostly symptoms indicated in the introductory stanzas of the particular chapters are given, rather than the translations of the names of diseases. This method was followed through respect for the principle of being cautious in using modern medical terminology in the translation of Āyurvedic medical terms. The figures separated with a full-stop, given at the end of each chapter-name refer to the folio number and the line number respectively. These numbers help ascertain the length of each chapter on the one hand, and the order of the chapters in the ms. on the other. The order of the chapters, as found in the ms. can be summarised as follows: 1–5, 19–29, 9, 13–18, 10–12, 7–8, 6, 34–35, 33, 30–60. The names of the chapters 33, 34 and 35 are repeated twice.
The 60 chapters of the *BMS* are the following:

1.	Explanatory chapter	(upanyāsavidhipaddhati)	23.1
2.	Drugs etc.	(dabbādhi°)	35.1
3.	Healthy conduct, regimen	(sadācāra°d)	38b.3
4.	Diseases caused by the retention of natural urges	(agāniroga°/agāmi°)	41.1
5.	Food and food preparations	(annavyañjana°)	59.7
6.	Liquid drugs	(davadabba°)	207.1–2
7.	Poisonous food	(savisāhāra°)	196.7
8.	Poisonous combinations of food and antidote	(paṭivisa°)	200b.4
9.	Indigestion	(āmabheda°)	132.2
10.	Classification and value of drugs	(gana°)	165b.3
11.	Major treatments	(mahākamma°)	182.7
12.	Minor treatments	(cullakamma°)	194b.7
13.	Unfavourable signs of messengers (who come to fetch the physician)	(dūtāriṭṭha°)	141.4
14.	Unfavourable omens confronted by the physician on the way to see a patient	(ganamanāriṭṭa°sic)	142b.6

[6] Monastery at modern Uyanwatta.

15. Unfavourable dreams (seen by a patient)	(supināriṭṭha°	)	145b.3
16. Unfavourable physical deformities	(uppātāpiṭṭha°sic	)	150b.7
17. Unfavourable symptoms of diseases	(roga-ariṭṭha°	)	155b.5
18. General causes of diseases	(rogasāmānya°	)	158.2
19. Fevers	(jvara°	)	84.7
20. Consumption	(kṣayaroga°	)	93b.2
21. Vocal affection	(svarabheda°	)	95b.7
22. Unsavoury taste in the mouth	(aruci°	)	97b.2
23. Heart diseases	(hradayaroga°	)	100b.7
24. Insatiable thirst	(tanhā°	)	102b.4–5
25. Vomiting	(chaddi°	)	105b.4
26. Cough	(kāsa°	)	111.8
27. Respiratory affection	(sāsa°	)	115b.1
28. Hiccough	(hikkā°	)	119b.3
29. Diarrhoea	(atīsāra°	)	126b.8
30. Loss of appetite	(grahaniroga°	)	222.7
31. Haemorrhoids	(dunnāma°	)	234.5
32. Fistula-in-ano	(bhagandara°	)	236b.4
33. Urinary disorders	(mēha°	)	221.8
34. Difficulty in urination	(mūtraghāta°	)	215.5; 252b.1
35. Veneral disease	(upadaṃsa°	)	216.7; 253b.2
36. Scrotal enlargement	(mūkhyaroga° sic	)	256.3
37. Bleeding caused by the excitation of *pitta*	(rattapitta°	)	260.7
38. Internal tumour	(gulmaroga°	)	269b.8
39. Obstruction of urinal and faecal canals due to vitiation of *vāta* in the stomach	(udāvatta°	)	274.7
40. Abdominal disorders	(udara°	)	283b.5
41. Jaundice	(kāmila°	)	289b.5
42. Swelling	(sopha°	)	294.7
43. Abscess	(vidrati° sic	)	298.4
44. Erysipelas	(visappa°	)	301b.8
45. Skin diseases	(kuṣṭa°	)	310b.8
46. Worms	(krimi°	)	312.4
47. *Vāta* diseases	(vātavyādhi°	)	320b.2
48. Vitiation of *vāta* and blood	(vātaśronīta°	)	321b.5
49. Diseases of the eye	(cakṣuroga°	)	327b.4
50. Diseases of the ear	(sotaroga°	)	329b.2
51. Diseases of the nose	(gāṇaroga°	)	330b.6
52. Diseases of the mouth	(mukharoga°	)	335b.6
53. Diseases of the head	(siroroga°	)	339b.7
54. Elephantiasis, tumour in			

	the throat and the neck	(sīpadagalagaṇḍa– mālabbuda°	) 342b.7
55.	Minor ailments like chicken pox	(masurikādi khuddaroga°	) 347.8
56.	Wounds and injuries	(vanabhagga°	) 350b.3
57.	Epilepsy, demoniacal diseases etc.	(apasmārabhutāni° sic	) 353b.7
58.	Poison	(viṣa°	) 360.3
59.	Cures (major part of the chapter is devoted to the effectiveness of bananas)	(kappa°	) 368.7
60.	Tonics	(rasāyana°	) 375b.1

There are two complete printed editions of the *BMS*:

1) K. D. Kulatilaka ed. (based on a palm-leaf ms. belonging to Kälägammana Dhammaruci *Thera* of the Naḷuveḷa monastery), Nugegoda 1962.

2) Vilēgoda Dharmakīrtti Śrī Dharmānanda ed. (based mainly on two complete mss. belonging to the Pulinatalārāmaya in Kalutara, and the Samarasīha-mantindārāmaya in Kahawa), Elpitiya 1967.

Two complete mss. of the work are found in the British Library (BL) (Or. 12137, containing the texts and the commentary separately, and Or. 6612.2).

K. D. Somadasa, in his *Laṅkāvē puskoḷapot nāmāvaliya*, Colombo, 2 vols., 1959–1964, mentions 38 mss. of the *BM* and 30 mss. of the *BMS*, available in Sri Lanka.

The first 18 chapters have been edited by D. C. P. Beneragama in 1953 under the title "A critical edition of Chapters 1–18 of the Bhesajja Manjusā (sic) with extracts from the commentary, notes, and an essay on its position in the Ayurvedic medical literature of Ceylon". Ph.D. thesis, London University, unpublished typescript. Only three mss. have been used for this edition: Or. 6612.2 of the BL, Pāli 560 of the BN, and a third copy "made on paper of a ms. obtained from a temple library in Ceylon" (with no other indication of the provenance of that ms.).

See also, W. A. de Silva, The Medical Literature of the Sinhalese in the *Journal of the Ceylon Branch of the Royal Asiatic Society*, vol. XXIII, no. 66, 1913, pp. 39–42, 47–48.

The *BMS* is greatly inspired by the Indian Āyurveda, of which no less than seventy authors and works are quoted in the text.[7]

W. A. de Silva (p. 39) says that the *BM* was known in all Buddhist countries including Cambodia, Siam and Burma, and that versions of the work with vernacular translations are found in these countries. The *BM* is mentioned in a Burmese inscription in Pagan, dated 1442 A.D.[8]

5. **Medical formulary in prose and verse** (Indien 1063), Incomplete, beginning and end lacking.

The ms. consists of 73 ff., 370 × 65 mm, with interrupted foliation starting with *ku*. The following ff. are missing: *ka, kā, ki, kī, ge, gai, gha, ghṛ, ghai, gho, ghaḥ, ṅai, ca*. In the last six ff. (68) to (73) the foliation is wanting due to the breaking off of the left margin. There are 8 lines to a folio with 55 *akṣara* in each line. Writing is mediocre, characters are fairly big. There are two wooden covers, 375 × 70 mm, painted black.

[7] A list of these works is given in my article "Indian medicine in Sri Lanka" in this issue pp. 211–213.

[8] Mabel Bode, *The Pali Literature of Burma*, London 1909, p. 108, quoted by Malalasekera, p. 215.

The ms. may be dated to the 18th or the early 19th century.

It prescribes treatment for the following diseases[9]:

Anaemia (*pāňḍuva*), 35
Black thrush (*kaḷu akkārama*), 60b[10]
Burning sensation (*dāya usnē*), 73b
Child-birth
convulsion, (*vädugeyi sanniya*), (for *vädūgeyi°*) 42b[11]
disorders, (*vädugeyi leḍa*), 41, 44b, 45, 45b, 47b, 70
dysentery (*vädugeyi lebaḍim yanavāṭa*), 8b, 44
lancination with fever (*vädugeyi una ävililla*), 47
lancination (*ävililla*), delirium/incoherent speech (*deḍavilla*), obstruction of delivery (*vädugeyi aḍissiya*) (for *aḍassiya*), 40b, (*vadaňḍa bäruvāṭa*), 45b
pain in the belly (*vädugeyi baḍē käkkuma*), 43b, 70
pain after child-birth (*kadagāṭarudāva*), (*for kaňdagāṭarudāva*), 43b
pain in the groin after child-birth (*vädu ayage ikiliye käkkuma*), 46
sprain in the calf (*vädugeyi keňḍaperalīma*), diarrhoea (*vädugeyi baḍiṃ yanavāṭa*), 44
thirst, lockjaw, obstruction, retention of urine and stools (*vädugeyi diyapipāsaya, anumūṭṭuva, aḍissiya, jalamala aḍissiya*), 43
Coryza (*pīnasayaṭa*), 60
Diarrhoea (*baḍiṃ yanavāṭayi*), 71b
Diseases of the throat (*ugure leḍa*), 73
Ear-ache (*kaṃ käkkuma*), 42b
Fever
continuous fever (*nobasina una*), fever caused by elephantiasis (*baravā una*), 54b
high fever (*una adikaya*), 73
Infants' thrush (*bālayingē ullōgama*), 72[12]
Internal tumour (*gulmaya*), 65b, 68
Lockjaw (*anumūṭṭuva*), 5b
Lockjaw and stiffened body (*kaṭṭumuṭṭuva*), 73b
Lowering of the intestine, (*baḍaväla pātunāṭa*), 72b
Menorrhagia (*yakṣamāle*), 25
Miscarriage (*gassā*), 46
Paralytic affection (*kolaya*), (for *kōlaya*), 61b, 72b
Parangi (skin disease ?), 52
Pregnancy
retention of urine in expectant mothers (*baḍadaruvan ayagē mutrā aḍissiya*), 73b

[9] The Sinhalese names of diseases and therapeutics are given, as far as possible, as they appear in the ms. It will be observed that all names are not in the form of substantives. Some are phrases of a verbal nature, such as, "*baḍiṃ yanavāṭa*", "for loose motion". In a few instances, such phrases have been turned into substantives. Spellings also are corrected very sparingly, with the minimum of interference in the original text.

[10] Tamil *akkaram*. See, T. V. Sambasivam Pillai, *Tamil-English Medical Dictionary*, Madras 1931, vol. 1, p. 27 f.

[11] See comprehensive article on *sanni* in Sambasivam Pillai. vol. 3, pp. 1975 ff.; J. Filliozat. Les états typhoïdes et comateux dans la médecine et les croyances populaires indiennes. *Bulletin de la Société française d'histoire de la médecine*, vol. XXX, 1936, p. 21–29.

[12] Same as *akkārama*, according to Charles Carter (*A Sinhalese-English Dictionary*, Colombo, new print 1965), see note 10 above.

Rabies (*pissiballā kävāṭayi*), 56
Retention of urine (*muttra-aḍissiyaṭa*), 73b
Scalp-worm (*uňdugovvā*), 69
Scrotal enlargement (*aňḍavāyiya*), 59
Serpent bites (*sarpa-visa*), 61
Still-birth (*mala daruvan väṭeňḍa*), 6b, 68
Swelling (*idimuna*), 64b
Tetanus (*piṭagäsma*), 5b
Tumours (*geḍi*), 44b
Vāta in the sacral region (*mūlavāteṭa*), 17
Vāta diseases (rheumatism, flatulence), (*vāyuva*), 69
Zymotic diseases (*māndama*), 53, 55b[13]
  with dysentery (*grihana māndama*) (for *grahaṇi māndama*), 52

The following medicinal preparations are mentioned:
Decoctions (*kaṣāya*)
  Garbba°, (for *garbha*°), 17, 17b
  Henarāja°, 50
  Māndan°, 53
  Vāsādi°, 62b
  Vädugeṭa°, *vädūgeyi leḍaṭa*, 8b, 41
Decoction of spices (*kāyama*)[14]
  Tundos° (for the three *doṣas*), 34b
  Vädugeṭa (for child-birth), 9b
Errhines (*nasna*)
  Sanni°, 60
Fomentation (*tävilla*)
  Vāyuvaṭa°, 69
Medicinal preparations kept under earth for some time (*basna*)[15]
  Jīvaka°, 7
  Kōlarāja°, 38b
  Pāňḍuvaṭa (for anaemia), 35
  Puhul° (Benincasa hispida (Thuṇb.) Cogn.), 33
Sulphides (*sindūram*)[16]
  Puramavarjjanasundirama (sic), 65

[13] *Māndama* is described by Sambasivam Pillai as "a disease in children caused by the fermentation of acids in the stomach due to fermentation (sic) – Zymotic diseases. They are of 21 varieties – but some have added more and named them after the prominent symptom observed." (vol. V, p. 3607).

[14] Decoction of spices is the meaning given by Carter (*op. cit.*). Sambasivam Pillai (vol. 1, p. 1375) describes *kāyam paṇṇal* as 'preparing medicine for lying-in-women", and *kāyam pōḍal* as "preparing medicine with asafoetida as a chief ingredient for the use of lying-in-women". T. *kāyam* = *peruṅkāyam* = *Ferula asafoetida* Linn.

[15] Carter (*op. cit.*) explains the verb *basna karanavā* as "to enclose or bury, to prepare a medicine by placing it under earth for some time," and the noun *basnaya* as "medicine prepared in the young coconut etc., heated as above." Cf. prescription no. 2 given at p. 196 below.

[16] Cf. following meaning given to *sindūram* by Sambasivam Pillai: "According to Tamil Medical science, any metal or other compound which is well ground with the juice of plants, vinegar, pungent liquid, acid etc., and then dried and calcined or burnt sufficiently well or heated in a furnace with bellows till it is converted into a red powder." (vol. 3, p. 2613).

Among the materia medica, mention is made of mercury (*rasadiya*), *Cannabis sativa* (*kaṃsā*) and *Croton tiglium* (*jayapāla*), three drugs used particularly in South Indian medicine.

Quite a number of words derived from Tamil are used, as for example:

Materia medica: *asamōdagam* (*Apium graveolens* Linn.), *kayippu* (*Acacia catechu* Willd.) *kottamalli* (*Coriandrum sativum* Linn.), *peruṃkāyam* (*Ferula asafoetida* Linn.), *sīnakkāran* (alum), *tippili* (*Piper longum* Linn.), *vaccanāvi* (*Aconitum ferox*. Wall.).

Diseases: *anumūṭṭuva* (lockjaw), *aṅḍavāyiya* (scrotal enlargement) *kaṭṭuṁuṭṭuva* (lockjaw and stiffened body), *māndama* (Zymotic diseases), *ullōgama* (thrush), *vāyiya* (*vāta* diseases).

Weights and measures: *kaḷaṅda* (80 grains), *mañcāḍi* (4 grains).

6. **Medical formulary in prose, with few verses.** (Musée de l'Homme, 69.14.40).

This incomplete ms., the beginning and end of which are lacking, comprises 171 ff. including 2 fly-leaves at the end, 145 × 45 mm. The first folio is not numbered. Folios 2–61 are numbered with symbols of the Sinhalese alphabet which represent numerals (*lit-lakuṇu*); ff. 62–77 are foliated with the 16 vowel combinations added to the consonant ṭ (ṭa, ṭā, ṭi, ṭī, ṭu, ṭū etc.); ff. 78–83 with the same series added to g; ff. 84 to the end have no foliation. The following ff. are not blackened: 156–158, 163–167 and 169. Each folio has 6 to 7 lines. Writing is mediocre. Folio 85b is blank. There are 2 wooden covers, 150 × 55 mm, with mouldings, and varnished. The *pot-sakiya* (button attached to the string which runs through the perforated palm-leaves) is in metal and is in the form of a flower.

The author, or the scribe, has the tendency to lengthen the vowels, as shown in the following examples: *pītvikara* for *pitvikāra* (bilious disorders), *elakīri* for *eḷakiri* (cow's milk), *nälīyāyi* for *näḷiyayi* (measure of 2 pints), *vīrechānā* for *virecana* (purgative), *rūchāva* for *rujāva* (pain), etc. etc.

The absence of the cerebral *ṇa* and *ḷa* is quite noticeable.

The language used is of a popular nature: *divatolroga* for *mukharoga* (diseases of the mouth), *gallanu* for *galvanu* (apply), *isma* for *yuṣa* (juice), *joraya* for *jvaraya* (fever), *kässa* for *kāsa* (cough), *leḍa* for *roga* (diseases), *mīmäsmoraya* for *apasmāra* (epilepsy), *mūlavädiya* for *mūlavyādhiya* (haemorrhoids, *dunnāma* in the *BMS*, *mūlanoyi* in Tamil).

An unusual expression used is "*hūniyan uracci no vē*", meaning protection from black magic. The common expression is "*hūniyan no vadī*".

Nāḍi (pulse), which occupies an important place in the Siddha medicine, is explained in a cursory manner in f. 2, 6–7 and f. 2b, 1–7.

The ms. may be dated to the 18th or early 19th century. The provenance is Kandy.

Like the preceding ms., this is also a formulary of medical prescriptions, containing, moreover, charms (*mantra*) and magical diagrams (*yantra*), mostly to be worn as amulets.

The diseases mentioned are:

Bilious abdomen (*pitta-udaraya*), 29b
Bilious anaemia (*pītta-pāḍuvā*) (for *pitta pāṇḍuva*), 21
Bilious disorder (*pīt-vikara*), (for *pit-vikāraya*), 1
Bleeding of gums (*datmul le*), 45
Bleeding of the nose (*nāse le enavaṭa*), 2
Child-birth
  pain in the body and lancination after child-birth (*aḷut vädu āyāge äge rädavaṭa, ävuḷumaṭa*), (for *aluta vädū ayagē äṅgē rudāvata* ...), 169b

Childrens' diseases
(*bālaiṃṭa*) for (*bālayinṭa*), 96b, 98, 110b
(*bālagri*), 148b
Cough (*käśśa*), (for *kässa*), 22
Diabetes (*dīyaväḍiyā*), (for *diyaväḍiyāva*), 168
Diarrhoea (*atiśāra*), (for *atisāra*), 91, 102
Diseases of the ear
ear-insect/ear-wig (*kanvāyin*), 82b, 112
locking of the ear (*kaṃ agulāvaṃṭa*) (for *kan agulväṭīmaṭa*), 110b
Diseases of the eyes
(*äśaṭa*), (for *äsaṭa*), 32b, 70b
bloodshot eyes (*äś rāt uvaṭa*), (for *äs ratu unāṭa*), 91b
mucus of the eye (*kaba*), 92
mucus of the eye and dim vision (*ädīri kaba*), (for *äňdiri°*), 105
pain in the eye (*äṣa rūchāvaṭa*), (for *äsarujāvaṭa*), 16b, 108
red film over the eye (*rat pāṭalayāṭa*), (for *rat paṭalayaṭa*), 96
Diseases of the head
(*iśāṭa ūna lēḍāṭa*), (for *isaṭa vuṇu leḍaṭa*), 32
headache (*iśārūjāvaṭa*), (for *isarujāvaṭa*), 97, 98, 98b, 99, 110
Diseases of the head and the tongue (*dat diva leḍa*), 51b
for strengthening teeth (*dat hayive*), 122
Diseases of the tongue and the lips (*divatolroga*), 5b
Dysentery (*grahāniya*), (for *grahaṇiya*), 119b
dysentery with blood and mucus (*lesīdaṃ grīraniyaṭa*), (for *lēsīdaṃ grahaṇiyaṭa*), 124b
Eczema (*dadayāṭa*), (for *dadayaṭa*), 16
Epilepsy (*mīmasmora*), 93
Fever (*una*), 38, 49, 50, 84, 84b, 109, 111, 120 (*jorāyaṭa*), (for *jvarayaṭa*), 41, 41b
eighteen fevers (*dā-aṭak unaṭa*), 45b
Fractures, medicaments for, *śāṃdi bet* (for *handibēt*), 103b
Haemorrhoids (*mūlavädiya*), 31
Headache growing with the rising movement of the sun (*iruvaradēṭa*), 106, (synonym: *sūryāvarta* in the *Yogārṇavaya*).
Heat (*giniyāmaṭa*), (for *giniyamaṭa*), 162b
Menorrhagia (*kilimāle*), 86, 136b, 142
Mucus (in stools) (*le ṣīdama*), (for *lē sīdama*), 122
Nausea (*okkareyāṭā*), (for *okkārayaṭa*), 51b, 112
Night blindness *rukana*, (for *rākaṇa*), 17
Phlegmatic disorders (*śeleśma*), (for *śleṣmā*), 40
Poison
for eating *Gloriosa superba* (*nīyāgala kapuvaṭa*), (for *niyaňgalā kävāṭa*), 87
poison of *Cerbera manghas* (*kadārūviśa*), (for *kaduruviṣa*), 108
Puffed up belly (*baḍa pipun*), 126
Scrotal enlargement (*aṃḍavayuva*), (for *aṇḍavāyuva*), 102b, 110
Sprain (*uḷukkuva*), 111
Spreading abscess (*oḍuva*), 106

Stones in the bladder (*galnepāpuvaṭa*), (for *galnereppuvaṭa*), 102, 111, 168 (*galvereppu* in the *Yogārṇavava*).
Swelling (*idimuma*), 20b
Swelling and splitting (*idimun pälun*), (for *idimum pälum*), 6
Ulcers (*vanaval*), 9b, 23, 121b
Urinary affection
burning sensation (*muttradäya*), (for *mūtradāhaya*), 168
caused by blood and bile, (*ratta-pit-praramahayaṭa*), (for *rat-pit-pramehayaṭa*), 28
caused by the imbalance of bile (*pīttapprarameṭa*), (for *pitta pramehayaṭa*), 27b
caused by heat (*uśna-prarameyi*), (for *uṣṇa pramehaya*), 27
passing sweet and cold urine (*śītappramehaya*), 27b
Vāta diseases (*vāyuva, vādama*), 122b
Vomiting (*vamane*), 97, 105b
Wasting of the nails (*niyapiritta*), 45b

Among the therapeutics mentioned are amulets, medicinal applications on the head (*isagälvīm*), fomenting (*poṭṭani állīma*), fumigation (*duma*), errhines (*nasya*), and purgation (*virecana, vireka*).

Some of the medicinal preparation are:
Sulphides (*sindūram*) (See note 16 above)
Rasadiya-sindūrama, 61
Sarvaloka°, 114
Oils
Divuva āhuśada tela, (for *Divya auṣadha tela*), 67b
Eraṃḍatailaya, 166b, 167
Isatela, 64
Vāyutela, 66, 163
Pills
Divuvakaratnadi guliyā, (for *Divyakaratnādi guliya*), 156
Ratnādi°, 75

The folios from 119 to 152 are devoted largely to amulets or magical diagrams (*yantra*) meant for:

Demoniacal diseases
caused by all demons (*siyaḷu yakuṃṭayi*), 137, 141b
caused by the black demon (*Kaḷuyakā*), 152
caused by the demon of the ford (*Toṭayakā*) 146, 151
insanity caused by demons (*yakṣā-vikārayaṭayi*), (for *yakṣa*°), 135b, 137
possession by demons, amulet for (*avesa yantrayayi*), (for *āvēsa*°), 134, 136, 136b, 137, 138b, 139
protection (*arakṣāvayi*), (for *ārakṣāvayi*), 134, 134b, 135, 137, 140, 141, 147, 150
protection against black magic (*hūnīyan uracci nē ve*), 139b, (*sunīyān no vadī*), (for protection from *sūniyan*°), 148, 149b, 150
Dysentery (*grahāniyaṭa*), (for *grahaṇiyaṭa*), 119b
Epilepsy (*mivaśvāraṭa*), (for *mīmäsmorayaṭa*), 141b

Evil dreams (*aňḍagassā sina dakinvaṭayi* sic), 150
Evil effects of planets (*daśā upaddhayaṭa, aṃgamaṭa, sunimaṭa*), (for *dasā upadravayaṭa* ...), 149
Fever (*unaṭa*), 119, 119b, 120
Menorrhagia (*malē*), (for *mālē*), 136b, 142
Spirits causing illness in children (*bālagri*), 148b.

The following are two examples of the medicinal prescriptions given:

1) Cow's milk, sandal wood, leaves of the white *Abrus precatorius* Linn., (*eḷa oliňda*), liquorice (*Phaseolus adenanthus* G. F. W. Mey – *välmī*) and seeds of *Strychnos potatorum* Linn. (*iňgini äṭa*) – grind these drugs in equal quantities, dissolve them in the water of young coconuts, mix in half a pint (*pata*) of water in which rice was washed (*hālpānuvatura*) and give it to drink. Burning sensation in micturition, diabetes, urinary calculi will be healed. Proven. (168.1–4).

2) Take a king-coconut (*tämbili* = Eugenia bracteata (Willd.) Roxb.), cut its top, pour in the juice of the leaves of *Moringa oleifera* Lam. (*muruṃgā*), add burnt borax (*puskara*), close the opening, dig a hole in the earth and bury it and smear cow dung over the hole; then, make a fire (over it) with citrus wood, and after three days, give it to drink in the morning on an empty stomach. Stones will fall. Proven. (168.5–168b.1).

Pata (½ pint) and *näḷiya* (2 pints) are the measures used.

3. **Yogaratnākaraya, in verse,** (Indien 932).

A palm-leaf ms. of this work preserved in the British Library (Or. 4142), (referred to hereinafter as the London ms.), has been analysed by D. M. de Z. Wickremasinghe in his *Catalogue of the Sinhalese Manuscripts in the British Library*, London 1900, pp. 55–58. He also refers to a ms. of the same work preserved in the Library of the Colombo Museum.

K. D. Somadasa (*op. cit.*) mentions 78 mss. of the work found in Sri Lanka.

Don George Samaratunga Randunu has edited this work in 1897, and it has been reprinted for the third time in Colombo, in 1958.

Ayurvedic physician J. S. Rajasundara Arachchi has edited the first part of the text (from the first *adhyāya* on *lakṣaṇa* to the fifth *adhyāya* on *kumāracikitsā*), which has been printed at Wellampitiya in 1900. I have not seen the other parts of this edition which were to appear subsequently, as announced in the preface.

According to the colophon verse of the mss. at the Bibliothèque Nationale (referred to hereinafter as the Paris ms.), and the London ms., the *YR* comprised 48 "methods of treatment" (*cikitsāvidhi*).[17] Judging by the text, this would rather mean 48 chapters, each chapter devoted to a particular disease. However, some of the texts consist of more than 48 chapters: London ms. has 49 chapters, Samaratunga Randunu edition 56.

The colophon verse of the Paris and London mss. also gives details about the date of composition of the *YR*: Thursday of the bright half of the moon of the month of Vesak (May) in the year 1141 of the Śaka era (1219 A.D.). A ms. used by W. A. de Silva (*op. cit.*, p. 43) gives the date as 1587 of the Śaka era (1665 A.D.). J. Attygalle, doctor in medicine, has

[17] The verse reads:
saka vasin ekadahasakin siyasatalisak eka avurudhū
laka esin vesagehi purayalat gurudina da uduyē sedhū
eki ekin aṭasālisak vidi cikitsā gena nivarādhū
neka sasuṃ hära livu me pota moksiriśapata āsirvidhū (sic)

contested this date (*Ibid.*, pp. 46–47). Since no information is given about this particular ms., it is not of much use.

However, two introductory verses of the Paris ms. indicate that the *YR* was written in the month of Vesak in the year following the twelfth (*doḷos*) regnal year of King Bhuvanekabāhu.[18] The identical verse is found in a palm-leaf ms. of the *YR*, belonging to Āyurvedic physician Tilakaratna Bandara Samarakoon of Imbulana (Sri Lanka), Lecturer at the Gampaha Wickramarachchi Āyurveda Vidyālaya.[19] The two printed editions referred to above, as well as the London ms., have the reading *soḷos* (sixteenth) with reference to the regnal year of King Bhuvanekabāhu. Wickremasinghe considers that of the several kings who bore that name, Bhuvanekabāhu V (1371–1391 A.D.) seems most probably to be the king referred to, mainly because of his undoubted reign of over 13 years (*op. cit.*, p. 58). Rajasundara Arachchi, too, says, without adducing any evidence, that the *YR* was written in the 17th year, after the lapse of 16 years of the consecration of King Bhuvanekabāhu V who reigned 20 years at Gampala (modern Gampoḷa), from 1921 of the Buddhist era (1378 A.D.) (*op. cit.* p. i). D. G. Samaratunga Randunu thinks that the king referred to is Bhuvanekabāhu of Kotte, on the grounds that no other king of that name ruled in Sri Lanka this side of the Kotte kingdom, and also on the grounds of the language used (*op. cit.*, p. i). However, Bhuvanekabāhu of Kotte, the VIth of that name, ruled only for eight years (1470–1478), according to Nicholas and Paranavitana (*A Concise History of Ceylon*, Colombo 1961, p. 345). On the other hand, Nicholas and Paranavitana give the years 1372–1408 as the period of reign of Bhuvanekabāhu V. That King's period of reign as given by Wickremasinghe (1371–1391 A.D.) tallies with the dates given in the *Nikāyasaṃgrahaya* (*NS*), religious history of Sri Lanka from the death of the Buddha up to the reign of King Bhuvanekabāhu V, written in the latter's fifteenth regnal year, which is indicated in the *NS* as 1929 of the Buddhist era, that is 1386 A.D. (ed. D. P. R. Samaranayaka, Colombo 1966, p. 86). The date given in the *NS* has to be considered more trustworthy because that work was written by a contemporary of Bhuvanekabāhu V.

According to the above datings, King Bhuvanekabāhu V belongs to the 14th century A.D. and therefore, there is a discrepancy between that epoch and the date 1219 A.D. which is given in the colophons of the Paris and London mss. as the date of composition of the *YR*.

Bhuvanekabāhu who reigned closer to the year 1219 A.D. was the first king of that name, and whose capital was Yāpavva (modern Yāpahuva, Pāli: Subhagiri, °pabbata). According to Nicholas and Paranavitana (p. 345), Bhuvanekabāhu I reigned from 1272 to 1284, exactly 12 years. Making allowance for probable errors of precise dating, and taking into account the colophon verse of the Paris and London mss., as well as the above mentioned

[18] The two verses are as follows:

metkuḷunen nitara
satahaṭa pā̆ nivanpura
pämini raja maṇahära
pavara Buvanekabāhu naravara

merajuṭa dolosvasa
matu havurudu vesakmasa
siyabasini yutu rasa
me kavi kiyanem asava kara to ...

[19] I am grateful to Āyurvedic physician T. B. Samarakoon and to my sister, Mrs. E. Gonagala, for the courtesy of sending me a photocopy of this valuable ms.

two introductory verses of the *YR*, it may be presumed that the reign of Bhuvanekabāhu I and the writing of the *YR* fall within the 13th century. However, to determine conclusively the date of the YR, several mss. of the work have to be studied.

With regard to the author ot the *YR*, verse no. 41 of the Rajasundara Arachchi edition, verse given by Samaratunga Randunu in a footnote as "additional" to the text, is of importance[20]. According to that verse, the author of the *YR* was Monaragammana *Thera* (Mōdaragam mahatera and Mōragammana tera given as variant readings by Rajasundara Arachchi), Monaragammana being really the native place of the Buddhist monk.[21] The same verse describes this place as a famous city (*paṭuna*, Skt. *paṭṭana*, Tamil *paṭṭanam*). Nothing more is known, at present, about the author.

The Sinhalese *YR* is quite different from the Sanskrit work of that name (ed. Krishna-sharman, Bombay 1926), which is dated by P. V. Sharma to the end of the 17 century A.D.

It is interesting to note that the *YR*, in its contents, largely resembles the three Sinhalese medical works, the *Yogārṇavaya*, the *Prayogaratnāvaliya* and the *Varayogasāraya*, the first two written by Buddhaputra, the Chief monk of the Mayūrapāda-pirivena (13th century). These four texts resemble, in their turn, the *Sārasaṃgraha*, a Sanskrit work with a Sinhalese *sannaya*. Moreover, all these five texts have a great deal in common with Ravigupta's *Siddhasāra*. This question will be dealt with at length in a subsequent study.

In conclusion, it may be pointed out that the six Sinhalese medical mss. referred to at the beginning of this paper can be divided into two groups: the two mss. of the *BMS* (Indien 924 and Pāli 560) as well as the *YR* (Indien 932) being classical works representing the Āyurvedic medicine of northern India, and the other three mss., Indien 1059 comprising two medical texts, Indien 1063, and ms. 69.14.40 being popular formularies consisting of both Āyurvedic and Siddha elements.[22]

The *BMS* contains a fair amount of theoretical material, especially in the first 18 chapters. Even in the latter half of the work, from chapters 19 to 60, where medical prescriptions are given for various diseases, each chapter begins with an exposition of the etiology and the symptoms of the malady dealt with.

The *YR* like the *BMS*, is also a comprehensive work.

On the contrary, the other three mss. serve more or less as handbooks for the treatment of common diseases. The linguistic data on these latter works point to the South Indian origin of their authors. In fact, even the foliation of the first part of the ms. Indien 1059 is in Tamil figures.[23]

[20] The verse in question is as follows:
Monaragammana tera
pävati paṭuneka garutara
matu nivan setpura
labana lesa kī mekavi padakara

[21] One who enters the Buddhist order, gives up one's lay name and receives a religious name, appended to the name of his place of birth.

[22] From among the literature on Siddha medicine, the long article by T. V. Sambasivam Pillai (vol. 3, pp. 2082–2159) and V. Narayanaswami's *Introduction to the Siddha System of Medicine*, Madras 1975, give orthodox descriptions of the subject. It is interesting to note that among the eighteen venerable Siddhars, there were two Sinhalese, Pulasthya and Sattainathar (Sambasivam Pillai, vol. 3, p. 2116).

[23] It may be pointed out in this connection that a Sinhalese medical ms. on food and drinks preserved in the School of Oriental and African Studies in London. (PL. MS 96074) contains several Tamil words, as for instance, *vennumural, pārai, kolimuṭṭa, kaṭṭukkoli, raivettilai, kāḍuṇaiḍu, pasinkuṭṭu*.

It may be pointed out that the presence in Sri Lanka of South Indian medical practitioners, at least from the 15th century onwards, is attested by the *Vaidyacintāmanṇi Bhaiṣadya-saṅgrahava*, which has been translated into Sinhalese from Tamil by an author named Śelendrasiṃha, belonging to an illustrious lineage of medical men starting with the Brahmin Pandit Rāmacandra Vaidyaratna, who came from the Coḷa country to the city of Jayavardhanapura (Kotte) in Sri Lanka.[24] Naturally, the number of South Indian *Vaidyas* in Sri Lanka would have been greater when the Nāyakkar dynasty was ruling in the Kandyan Kingdom in the 18th and the early 19th centuries.

The importance of the comparative study of medical treatises in the countries of South and Southeast Asia for the better understanding of Indian medicine has been pointed out by Palmyr Cordier[25] and Girindranath Mukhopadyaya[26]. The study of Sinhalese medical treatises should therefore be a positive step in that direction. Apart from that, it is hoped that these mss. will be useful not only to research scholars but to medical practitioners and pharmacologists as well.

I am grateful to Dr. Arion Roşu for various observations which helped in the redaction of this paper. However, if there are any errors, the responsibility is entirely mine, as it was my discretion which finally prevailed. I am also thankful to Dr. G. J. Meulenbeld for kindly accepting to present this paper to the Āyurvedic panel of the VIIth World Sanskrit Conference. (Leiden, August 23–29, 1987).

[24] See, B. Jayasinghe ed. Kelaniya 1909. See also article referred to in note 7 above.

[25] Récentes découvertes de mss. médicaux sanscrits dans l'Inde (1898–1902) *Le Muséon* n.s. vol. IV, 1903, p. 352.

[26] *History of Indian Medicine*, vol. III, 2nd ed. New Delhi 1974, p. 1 ff.

INDIAN MEDICINE IN SRI LANKA*

BY

JINADASA LIYANARATNE

It may be reasonably presumed that Indian medicine found its way to Sri Lanka in the dim past with the first migrations of the Indian peoples into the Island. As stated by Paranavitana (1934: 1),

> "The ancient culture of Ceylon, both material and spiritual was derived from India; and it may be presumed that from the earliest times, the people of Ceylon, too, practised very much the same system of medicine as was practised in India. So far as the material available for a study of this subject goes, it is apparent that the system followed by the indigenous physicians of Ceylon is the Ayurveda, though as it is natural, there were drugs and methods peculiar to the island ..."

In fact, what is considered as traditional knowledge of indigenous medicine in Sri Lanka is, by and large, Āyurveda in its classical Indian form, especially as far as doctrine is concerned (See, e.g., Pilapitiya [1983]: 88–101).[1]

In specifying the nature of Āyurveda in Sri Lanka, a practising Āyurvedic physician, D. M. Jayasinghe (1968: 85–86) says:

> "Āyurveda in Sri Lanka is a mixture of the two traditions of Ātreya and Dhanvantari, the two traditions of Pulasti and Agastya, and the tradition of *rasa*. Although it does not differ much from the Āyurveda of India in respect of principles and doctrines, there are, in our indigenous system of medicine, certain differences with regard to therapeutics, medical compositions and simples."[2]

It has to be noted that the *rasa* tradition referred to here is the system of medicine attributed to Siddha Nāgārjuna (Jayasinghe 1968: 74), and characterized by the use of minerals like mercury in therapeutics.

* I am thankful to Dr. Arion Roşu for the courtesy of reading through the ms. of this article very carefully and making useful observations, especially with regard to the names of plants and diseases.

[1] However, it has to be noted that there are some scholars who maintain that prior to the introduction of Indian medicine, there was, in Sri Lanka, a highly developed system of indigenous medicine. Most of the assertions of the advocates of this theory are based on myth and legend (see, e.g., Ñāṇavimala [1966]: iii–iv); Kamalavartti 1970: 65–69). Nevertheless, two points raised in this connection by J. C. Kannangara, Āyurvedic physician, are worthy of note: 1) some of the medical compositions found in treatises written in Sri Lanka after the ancient indigenous medicine got mixed with the medical systems of North and South India are not found in any medical treatise of the Indian subcontinent; 2) some of the simples prescribed in ancient Srilankan medical compositions are not even mentioned in any lexicon of North India (Kamalavartti 1970: 68).

[2] My translation.

The study of the history of Indian medical systems practised in Sri Lanka has naturally to be based mainly on the medical treatises that were used. However, the student of the subject is often confronted with problems of authorship and chronology. A case in point is the authorship of the extant *Sārārthasaṃgraha (SS)*, attributed to King Buddhadāsa (c. 398–426 A.D.), whom, the Pāli chronicle of Sri Lanka, the *Cūlavaṃsa (CV)*, traditionally ascribed to the 13th century, presents as a highly skilled physician and author of a "summary of the essential content of all medical text-books" (Geiger 1953: 13). In the first place, the language in which this "summary of the essential content of all the medical text-books" – sāratthasaṃgaha – was written is not indicated in the *CV*. It would have been written in Sinhalese, Pāli or Sanskrit.

Paranavitana (1934: 2) pointed out that the Sanskrit work *SS* of today, "from the language in which it is written, and other internal evidence, does not seem to be a work of the 5th century."

Paranavitana's view is refuted by Pannasara ([1958]: 192), who says that the former has mistaken the Sinhalese *sannaya* (interverbal paraphrase) of a later period for the original composition of Buddhadāsa. Pannasara ([1958]: 192–199) gives an analysis of the contents of the *SS* and points out many similarities in its contents and those of the *Aṣṭāṅgahṛdayasaṃhitā* of Vāgbhaṭa. Now, Vāgbhaṭa is considered to have lived in the period between the 7th and the 10th centuries A.D. (Filliozat 1975: 11)[3] in which case, the attribution of the *SS* to King Buddhadāsa becomes an anachronism, unless it is surmised that Vāgbhaṭa was inspired by Buddhadāsa, which is quite unlikely.

Any serious examination of questions of this nature has been rendered difficult due to the lack of a comprehensive catalogue (or catalogues) of Srilankan medical treatises, and also for want of information on the critical apparatus in the published editions of Srilankan medical works.

In this context, we have selected two medical treatises for the purposes of the present essay, one, for the light it throws on Indian medical literature available in contemporary Sri Lanka, and the other, for the information it provides with regard to a particular school of medical practitioners of Indian origin.

The first of these treatises is the *Bhesajjamañjūsāsannaya (BMS)* written in the 18th century A.D. by Välivița Saranaṃkara, at the request of King Śrī Vīraparākrama Narendrasiṃha (1707–1739).[4] This is a Sinhalese *sannaya* to the Pāli *Bhesajjamañjūsā (BM)* written during the reign of King Śrī Paṇḍita Parākramabāhu of Daṁbadeṇiya (1236–1270), by Paspiruvanmūlasāmi (P. Pañcapariveṇasamūhanātho) of Brahmin origin (P. Brahmanvayo).[5]

It is generally believed that the *BM*, written by a Buddhist prelate, was meant for the use of Buddhist monks (De Silva 1933: 39; Godakumbura 1955: 332; Sannasgala 1964: 669).[6] This,

[3] For different views with regard to the date of Vāgbhaṭa, see Mukhopadyaya 1974: 790–796. See also Cordier 1896: 3–4; 1901b: 147–181.

[4] Printed editions of the *BMS*: Kulatilaka 1962; Dharmananda 1967. Palm-leaf mss.: Bibliothèque Nationale, Paris: Indien 924, Pāli 560; British Library, London: Or. 12137, Or. 6612(2). Somadasa (1959: 69; 1964: 52) mentions 38 mss. of the *BM* and 30 mss. of the *BMS* available in Sri Lanka.

[5] For the interpretation of *pariveṇa* and *mūla*, see Gunawardana (1979: 9, 283).

[6] An argument adduced in support of the view that the *BM* was meant for Buddhist monks is that paediatrics (*kumāracikitsā*) and obstetrics (*garbhiṇīcikitsā*) are excluded from it. (Sannasgala 1964: 669). According to this reasoning, it is difficult to explain why the author included a chapter on veneral disease (*upadaṃsapaddhati*) when Buddhist monks are committed to a life of celibacy.

in our opinion, is an inaccuracy resulting from two causes: 1) a partial interpretation of the three preliminary stanzas of the work, and 2) the Theravādin position that the practice of medicine was prohibited for Buddhist monks.[7]

It is true that the first two preliminary stanzas mean that with the knowledge gained from the *BM*, the fellow monks were to treat each other when they fall ill, with the prayer "be cured". But in the continuation of the statement in the third stanza, the work is compared to "a valuable treasure in the hands of physicians", an idea which is reiterated in the colophon to the *sannaya*.[8] This is a clear indication that the *BM* was meant for the Buddhist monks in particular and the medical practitioners in general.

However, what is important to note in the present study is the indebtedness of the *BMS* to classical Indian medicine. In fact, at the beginning of the *sannaya* (ms. of the Bibliothèque Nationale in Paris, Pāli 560, f. 1, l.1), it is said that the *BM* is a Pāli version of the medical science that came down from the tradition of Mahābrahma, Dakṣa Prajāpati etc. and expounded in the *Yogārṇṇava*, the *Cintāmaṇisannaya*, the *Yogaratnākara* etc.[9]

In the body of the text a large number of Indian medical treatises and authors are cited. A complete list of these references is given as Appendix I to the present essay, and it will be observed that in that list, especially Aggivessa (Agniveśa), Bhela, Jatukanna (Jatūkarṇa), Hārīta, and Kharapāni (Kṣārapāṇi) represent the Ātreya (clinical) school, and Orabbha (Aurabhra) and Sussuta (Suśruta) the Dhanvantari (surgical) school. Most of the *nidāna gāthas* are drawn from Vāgbhaṭa's *Aṣṭāṅgahṛdayasaṃhitā*.

The Influence of Indian medical works on the author of the *BM* can be understood in the light of the contribution of Paṇḍita Parākramabāhu (Parākramabāhu II) to the cultural uplift at the time. The *CV* says with regard to that king:

> "With the reflection that theras who were acquainted with the sacred texts were rare in the Island, he had all books brought from Jambudīpa, had many bhikkus instructed in the sacred texts, **as also in all sciences**, such as philosophy and grammar and the like and thus made of them cultivated people." (Geiger 1953: 156).

[7] Cf. "The early Theravāda school of Buddhism attempted to confine the monks to giving medical attention only to their brethren, but this rule was not regularly observed and, with the Mahāyāna, medicine became one of the five secular sciences that the monk might study, and Indian medical knowledge was taken by Buddhist monks wherever they went." Demiéville quoted by Basham (1976: 24). In fact, Mahāyānist traits are found in the *Pūjāvaliya* (Godakumbura 1955: 64), written by another Buddhist monk of the same period (13th century), who was also the author of two Sinhalese medical treatises, the *Yogārṇavaya* and the *Prayogaratnāvaliya*. Further, it is worth remembering that some of the greatest authorities of Āyurveda such as Agniveśa, Caraka, Vāgbhaṭa and Nāgārjuna are supposed to have been Buddhists (Cordier 1899: 3).

[8] abhivādiya Satthāraṃ manorogatikicchakaṃ
sabrahmacārino bhikkhū jātaveyyattiyāmuyā.
kallā hontū ti rogesu aññamaññatikicchakā
samuddhaṭapadatthehi pasatthā'nekakosato.
sampūritā bhisakkānaṃ hatthasāravasūpamā
esā Bhesajjamañjūsā kāruññeno' panīyatī.

BMS ed. Kulatilaka 1962: 1–2.

Colophon: ... vaidyacārivarayanhaṭa hastasāravastuvak cintāmāṇikyayak väni vū mē Bhaisadyāmañjūsa balā ubhayalokārtthabhñjaka vū sarvavyādhi upasamanaya piṇisa piḷiyam kirīmen sarvārttha saṃsiddhiyaṭa mūlakāraṇa vū nirogibavehi pihiṭā ubhayalokārttha saṃsiddhiya kaṭa yutu. (Liyanaratne 1983: 125).

[9] Mahābrahma Dakṣaprajāpatyādi paramparāven Yōgārṇṇava, Cintāmānisanya, Yogaratnākarādiyehi kiyana lada kramayen pävata ā vaidyaśāstraya ... magadhabhāsāvenut vaidyaśāstrayak upadavana kämati brāhmaṇavañśotbhūta Pasmūlasāmīn visin ...

It has been stated with reference to the *BM* that "copies of this work are current in all Buddhist countries including Cambodia, Siam, and Burmah (sic), and versions of the work with translations into the vernaculars are found in these countries" (De Silva 1913: 39). The *BM* is also said to be mentioned in a Burmese inscription in Pagan, dated 1442 A.D. (Bode 1909: 108 quoted by Malalasekera 1958: 215). This information throws light on the manner in which knowledge on Indian medicine was disseminated in South and Southeast Asia. Sri Lanka, which received the particular medical system from India, has, in its turn, contributed to its spread in the region, just as much as it played the same role in the dissemination of Buddhism.

The second medical treatise selected for discussion in this essay is the *Vaidyacitāmaṇi Bhaiṣadyasaṅgrahava (VCBS)*. Information about the author and his lineage is given at the beginning of the work. The relevant passage may be translated as follows[10]:

> "This treatise called Vaidyacintāmaṇi Bhaiṣadyasaṅgrahava which existed earlier in the Tamil language[11], has been thus translated by me, Śelendrasiṃha, pupil of the great Pandit Candrasekara (sic), who became an adept in the boundless sciences of poetics, polity, lexicography, logic, grammar etc., after being a pupil of the great Pandit Siṃhabhaṭṭa, who, in his turn, belonged to the pupillary succession of the great Brahmin Pandit Rājaguru Kavicandra, who, on the maternal side, belonged to the lineage of teachers classed as lovers of the nectar of medical science, and were holding the office of applying unguent (on the royal person)[12]. The great Brhamin Pandit Rājaguru Kavicandra was also a contemporary (or twin-brother) of the great Brahmin Pandit Rāmcandra Vaidyaratna, who came to the city of Jayavardhana in the Island of Sri Lanka, leaving the Coḷa country in India where this Āyurveda was existing unhampered, and adorned with various books and commentaries such as Suśruta and Mādhava (sic), produced by illustrious Pandits like Narahari, Vopadeva, Vijayarakṣita and Varāhamihira." (See, Jayasinghe B. 1909: 1)[13].

The first great teacher of this lineage, presented in the above statement as the "Brahmin Pandit Rāmacandra Vaidyaratna, hailing from the Coḷa country", is indicated in two palm-leaf mss. of the "Vaidyacintāmaṇisanne" preserved in the British Library (Or. 6612.85 and Or. 6612.86) as the "Brahmin Pandit Rāmacandra Miśra who came to the city of Jayavardhana from Kṣīrabhuktideśa."

Apparently, Sannasgala (1964: 667–668, 288–289) believes that, Pandit Rāmacandra Viadyaratna was the same as the famous Pandit Śrī Rāmacandra Kavibhāratī of Gauḍadeśa, who came to Sri Lanka in the reign of King Parākramabāhu VI (1412–1467) and wrote the

[10] I have deviated from the translation of De Silva 1913: 43–44.

[11] Probably the *Vaittiyacintāmaṇi 800*, attributed to Yūkimuni, disciple of Tēraiyar (*Tēraiyamakāmuṇivar māṇakkar ākiya yūkimāmunivar ... Vaittiyacintāmaṇi 800*, ed. Pi. Mārakkalinka Nāyanar, CeNNai, 1913). See also footnote 13 below.

[12] Sinh. *añjananilē*.

[13] Printed editions of the *Vaidyacintāmaṇi* as indicated by C. Bendall and L. D. Barnett are the following:

a) Ed. with Telugu commentary by Subba Ramayya. Madras 1883, pp. 879, 4°. (Bendall 1893: 139.)

b) Ed. with Canarese translation styled Bhavabodhini by Gudapalli Harirāma Śāstri. Bangalore 1897, pt. I, pp. 823, 8°. (Barnett 1908: 235).

c) Ed. with Telugu translation by Piḍuga Subba-rāmayya, and supplements by Kōṭa Vankaṭarama Śāstri. Ed. by Piḍugu Vankaṭa-krisṇa Rāu. 6th ed. 2 vols., Madras 1921, pp. 750, 846, 8°. (Barnett 1928: 387 f.)

Other editions:

d) *Vaittiyacintāmaṇi 800*. YūkimāmuNivarāl ceyyappaṭṭatu, Madras 1952.

e) *Vaittiyacintāmaṇi* YūkimuNivarāl arulicceyta, CeNNai 1969.

Sanskrit poems *Bhaktiśataka* in praise of the Buddha, *Vṛttamālākhyā* in praise of Mahānetraprāsādamūla Rammuṃgoḍa Dīpaṃkara mahāsthavira, and *Vṛttaratnākarapañcikā* (Buddhadatta 1960: 146). The *Bhaktiśataka* won for its author the title of Bauddhāgama Cakravartti from King Parākramabāhu VI (Sannasgala 1964: 289).

However, this identification raises some problems. In the first place, it is not certain whether Śrī Rāmacandra Kavibhāratī, Rāmacandra Vaidyaratna, and Rāmacandra Miśra are the names of one and the same person. (Vaidyaratna may be a name or a title. On the other hand, Rāmacandra is a common Indian name: Aufrecht refers to a dozen authors of that name.) Secondly, it has to be established that Kṣīrabhuktideśa and Gauḍadeśa are the same. The latter means literally the "Sugar country" and was a name of Bengal, after the name of its capital Gauḍa. (Dey 1927: 63). Kṣīrabhuktideśa (literally the Milk-consuming country) seems to be a rather unusual designation. What is important for the present study is that whatever be the locality of his origin, a Brahmin Pandit named Rāmacandra came to Sri Lanka from India and produced a pupillary succession of Vaidyas.

The names of medical authorities cited in the preliminary statement of the *VCBS* (*ante*) are an indication of the sources of inspiration of Śelendrasiṃha. Narahari or Narahari Paṇḍita (17th century A.D.), the author of the *Rājanighaṇṭu*, was the son of Īśvarasūri and was a resident of Kashmir. (Sharma 1976: 133). Vopadeva or Bopadeva (c. 1300), author of several medical works including the *Śataślokī* and a commentary on the *Sārṅgadharasaṃhitā* was the son of Keśava, another illustrious physician in Berar and a protege of the Minister Hemādri of Devagiri. (Jolly 1977: 5; Sharma 1976: 119–123). Vijayarakṣita (c. 1260), teacher of Niścalakara and Śrīkaṇṭhadatta, is best known for his *Vyākhyāmadhukoṣa*, or simply *Madhukoṣa*, commentary on the *Mādhavanidāna* (chapters 1–32) (Cordier 1901: 6). Jaggi (1973: 30) places Vijayarakṣita in the 14th century. Varāhamihira is known for his *Bṛhatsaṃhitā*. The same name figures also among the nine celebrated men who are supposed to have adorned the court of King Vikramāditya.

As Narahari is dated in the 17th century A.D. (Sharma 1976: 133), Śelendrasiṃha, author of the *VCBS*, has to be placed in the same century or later. In fact, in the preliminary statement of another work of his, the *Vaṭṭōruvedapota* (Formulary of medical prescriptions), Śelendrasiṃha says that he was the physician to King Śrī Vīraparākrama Narendrasṃha (1707–1739) and that the king, in recognition of his services, bestowed on him the royal title, Śrī Rājavaidyaśekhara. (Sannasgala 1964: 668). Thus, the pupillary succession of Rāmacandra Vaidyaratna who came to Jayavardhanapura (Kotte) has continued for three centuries.

Although the *VCBS* is the Sinhalese translation of a Tamil work, the latter, in its turn, seems to have been based on a Sanskrit original (or originals). In fact, the title *Vaidyacintāmaṇi* appears under different signatures. Aufrecht (1891: 611) mentions three different authors: Nārāyaṇabhaṭṭa, Rāmacandra and Vallabhendra. A ms. of the *Vaidyacintāmaṇi* of the last named author, Vallabhendra, is described by Sastri (1918: no. 13095). According to the opening stanzas of that ms. Vallabhendra was the son of Amareśvarabhaṭṭa of the Śrīvatsagotra. The colophon at the end of the chapters (*vilāsa*) adds that Amareśvarabhaṭṭa belonged to the Āpastambhakula and that Vallabhendra was of the Indrakaṇṭhī family.

The opening stanzas further indicate the scope of the work: etiology (*nidāna*), purification of drugs (*dravyaśuddhi*), mercurial compounds (*rasayoga*), and decoctions (*kaṣāya*).

Mention may also be made of another family of physicians, the Gōpāla Moors, whose

presence in Sri Lanka in the 18th century is attested by historical evidence.[14] According to the information recorded by Bell (1892: 99–101), this family of physicians claimed that their ancestors came to Sri Lanka from Goa in the time of the Kotte kings (15th century). Later, one of them was appointed by the King of Kandy to the office of *Bētgē Muhandiram* (Chief physician to the King), with the title *Vaidyatilaka Rājakaruṇā Gōpāla Mudaliyar.*[15] It is said that there were 24 *vedarālas* (physicians) at the royal palace under the management of the "*Bētgē Nilamē*", etc., and Arabic names as *Usman*, etc."

Bell further records: "The Gōpāla Moors claim to belong to a race they call "Mogal Patāni", doubtless Muhamadans of Northern India. They can read and write both Sinhalese and Tamil. Like other Moors, they profess Islam. They have the titles "*Bētgē Udayarē*", "*Bētgē Nilamē*", etc., and Arabic names as *Usman*, etc."

The Gōpāla physicians have held office even under the British Government in Sri Lanka, for, Rājakaruṇā Gōpāla Mudiyanselāgē Segu Muhammadū Udayārē was appointed a *vedarāla* by an Act of appointment dated March 20, 1828, and Segu Madar Udayar was similarly appointed under Act dated June 8, 1853.

It is not known what system of medicine was practised by this family of physicians. Although the nationality of a physician is no index to the medical system he practises, could it be that the Gōpāla physicians, being Moors, were proficient in the *Yūnānī* medicine, which is a medical system in vogue even today in Sri Lanka, as in India?

Coming to more recent times, the beginning of the 20th century saw the birth of some educational institutes which continue to produce qualified Āyurvedic physicians in Sri Lanka. The oldest of these institutes is the Sri Lanka Siddhāyurveda College in Jaffna, founded in 1925 by Āyurvedic physician J. Bastiampillai (Wanninayaka 1982: 30). The other two foremost institutes are the College of Indigenous Medicine in Colombo, and the Sri Lanka Siddhāyurveda College in Gampaha, both dating back to 1929.

The College of Indigenous Medicine is a governmental institute, ceremonially opened by the Governor Sir Herbert Stanley on 10th June 1929. It was affiliated to the University of Sri Lanka on 2nd April 1977, under the designation, Institute of Indigenous Medicine, attached to the University of Colombo. (Wanninayaka 1982: 25–26).

The Gampaha Siddhāyurveda College, founded by Pandit G. P. Wickramarachchi, was inaugurated on 19th July 1929. This college was made a Corporation in 1982 under the name "The Gampaha Wickramarachchi Āyurveda Vidyālaya" by an Act of Parliament. Pandit Wickramarachchi, one of the brilliant alumni of the Aṣṭāṅga Āyurveda Vidyālaya in Calcutta,

[14] Palkumburē Rājakaruṇā Vaidyatilaka Gōpāla Mudaliyā has received from the King of Kandy land-grants for various services other than those of the Chief Royal Physician:

a) one land-grant, the *Gāṭabēriya sannasa*, was given him in 1682 of the Śaka era (1760 A.D.) as recompense for informing the King of a plot to kill the latter. (Bell 1892: 100–101.)

b) he had received other land-grants for going as royal emissary to Holland to bring Hollanders to Sri Lanka, and later to Pondicherry to bring Frenchmen. (Foreign assistance was sought by the Kings of Kandy to overthrow the European powers, first the Portuguese and then the Dutch, who were controlling the maritime provinces.) The lands granted for these two services have been decreed in 1687 of the Śaka era (1765 A.D.) as *paraveni*, "to be enjoyed uninterruptedly as long as his children, grand-children and their progeny survive". (Copper-plate with the royal signature Śrī inlaid in gold, preserved in the British Library: Or. 6606.168.)

[15] It is interesting to note that Gōpāla Mudaliyā was residing in Palkumbura, which was also the place of origin of Atthadassi Thera, the teacher of Välivita Saraṇaṃkara, who obtained the help of his teacher in writing the *BMS* (Liyanaratne 1983: 125). The village of Palkumbura is situated in Hārispattuva of the Kandy district.

was inspired by the illustrious founder-principal of the latter institute, Kavirāj Jamini Bhushan Roy. (Rajapaksa 1968: 335).

It is worth mentioning that the graduates of the above-mentioned College in Gampaha are admitted to the Aṣṭāṅga Āyurveda Vidyālaya in Calcutta for post-graduate studies. (Rajapaksa 1968: 338).

The Bandaranaike Memorial Āyurvedic Research Institute at Nawinna, too, deserves to be mentioned here on account of its association with India. According to Wanninayaka (1982: 38), it is the Indian Āyurvedic journal *Nagarjun* which, in an editorial, pointed out in 1956, the need for the establishment of an Āyurvedic Research Institute in Sri Lanka.

The idea received the favourable consideration of the then Prime Minister S. W. R. D. Bandaranaike, who directed Pandit Shiva Sharma from India, to study it in the report which the latter was preparing at the time in Colombo, on the development of Āyurveda in Sri Lanka.

The Research Insitute, named in honour of the Srilankan Prime Minister, was set up on the recommendation of Pandit Shiva Sharma, and was inaugurated by Pandit Jawaharlal Nehru, the then Prime Minister of India, on 14th October 1962.

To give an idea of the impact of Indian medicine on the health services of Sri Lanka, the following succinct report of the W.H.O. may be quoted:

> "The Āyurveda, Siddha and Yūnānī systems of medicine are practised by 3 500 physicians who have received formal training, and 14 700 physicians trained informally. A government school of Āyurveda medicine gives a systematic training of five years to some 150 students per year. Research work is undertaken since 1962 at the Bandaranaike Āyurvedic Research Institute. There are four government Āyurvedic hospitals, four government dispensaries, and 240 Āyurvedic dispensaries managed by Local Government bodies. The practice of traditional medicine is governed by an Act of Parliament. Medicaments are produced by various establishments on a commercial basis." (Bannerman *et al.* 1983: 233).[16]

The influence of Indian medicine is reflected in the medical terminology used in Sri Lanka. This influence is seen in loanwords and derivatives from Sanskrit as well as from Dravidian languages, principally Tamil. It has to be noted that a fair amount of Dravidian words are, in their turn, derived from Sanskrit.[17] A sample of household Sinhalese words relating to diseases and materia medica, showing Sanskrit and Tamil influence, is given in Appendix II of the present essay.[18]

Moreover, three basic weights and measures used in medicine, namely, *kaḷan̆da* (Molucca bean, *Caesalpinia bonduc*), *man̆cāḍiya* or *madaṭiya* (*Adenanthera pavonina*) and *palama* are also of Dravidian origin. The value of these three units varied with time and locality. However, according to the *Yogārṇavaya* (13th century A.D.) and the *VCBS*, 20 *man̆cāḍi* made 1 *kaḷan̆da* and 12 *kaḷan̆das* made 1 *palama*, their respective value in grains being 4, 80 and 960.[19]

[16] My translation.

[17] On the influence of Sanskrit on Tamil, see Filliozat (1955).

[18] The lists in Appendix II are based on the following works: Bandaranayake W. M. *et al.* (1974); Carter C. (1965); Nadkarni K. M. and A. K. (1976); Sharma P. V. (1976 and 1983); Singh T. Balwant and Chunekar K. C. (1972). See also Hettiaratchi D. E. (1968).

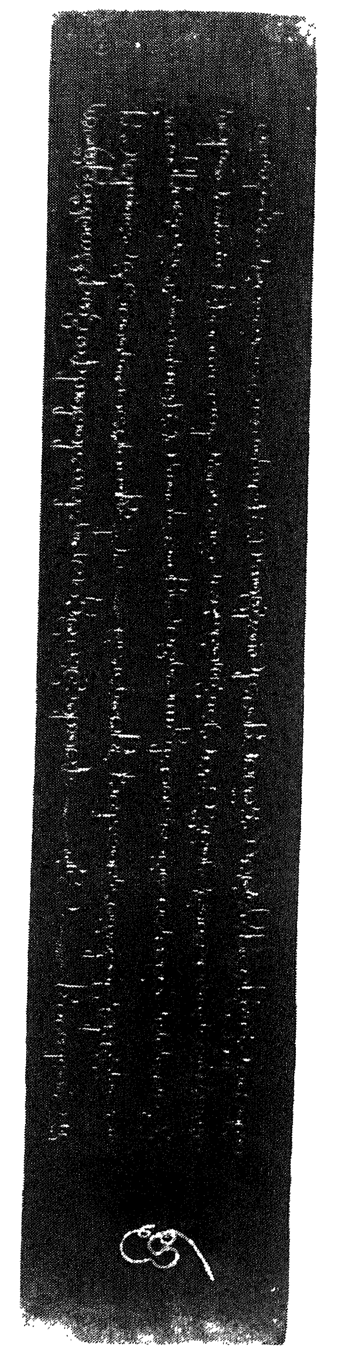
[19] For philological and metrological data on these three units, see Codrington H. W. 1924: 3, 8, 9, 10, 11, 192, 248. On *kaḷan̆da* see also *Epigraphia Zeylanica*, vol. I, London 1912 p. 28.

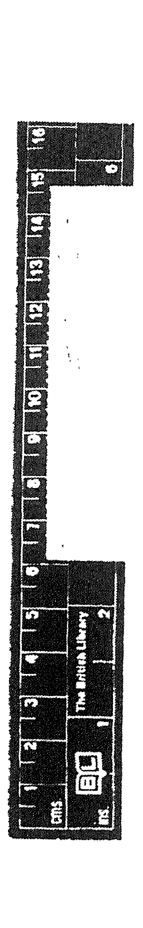
As early as 1902, Palmyr Cordier (1903: 352) pointed out the value of the comparative study of Indian medicine, in terms which may be translated as follows:

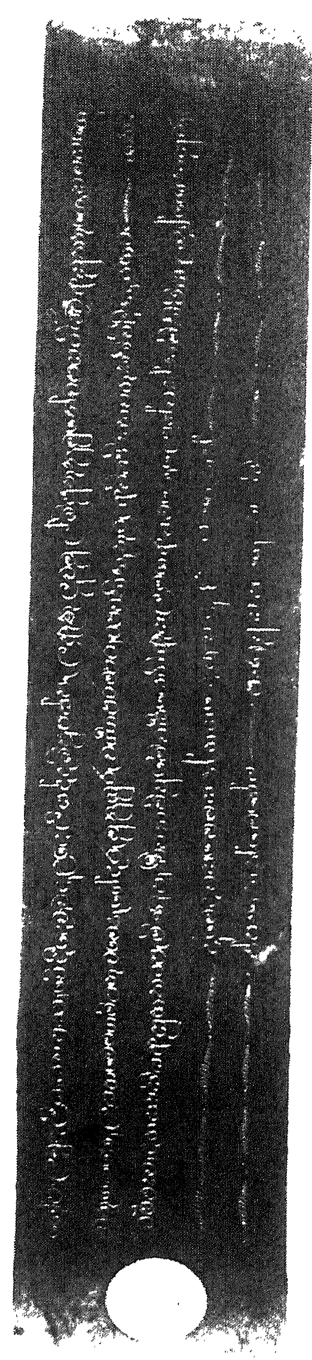
> "The general history of Āyurveda, to be traced back with all the precision and amplitude that it calls for, needs the harmonious collaboration of many an individual effort; indigenous data, almost always devoid of chronological indications, must be supported and checked with external documents, drawn from daughter-civilizations (or sister-civilizations) of neighbouring countries, for, India would not be able to explain herself on her own."

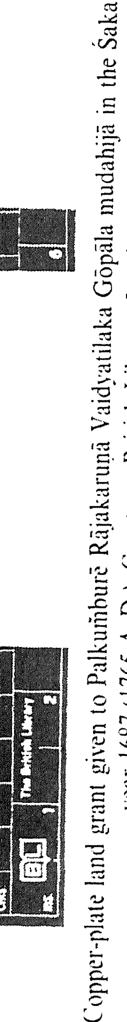
The same plea has been made by Girindranath Mukhopadyaya (1974: vol. III, 1–14), too.

The wealth of medical mss. of Sri Lanka remains a fruitful field of research in this respect, especially in view of the contribution made by Srilankan commentators. Jean Filliozat's edition of the *Yogaśataka* (1979) is the best example which illustrates this point.









Copper-plate land grant given to Palkumburē Rājakaruṇā Vaidyatilaka Gōpāla mudahijā in the Śaka year 1687 (1765 A.D.). Courtesy: British Library, London.

BIBLIOGRAPHY

Aufrecht Theodor 1891, 1896, 1903. *Catalogus Catalogorum, an alphabetical register of Sanskrit works and authors*. Leipzig: F. A. Brockhaus.

Bandaranayake W. M. *et al.* 1974. A glossary of Sinhalese and Tamil names of the plants of Sri Lanka, *The Sri Lanka Forester (The Ceylon Forester)*, n.s. vol. XI, nos. 3 & 4, January-December 1974.

Bannerman Robert H. *et al.* 1983. *Médecine traditionnelle et couverture des soins de santé*. Genève: Organisation mondiale de la santé.

Barnett L. D. 1908. *A Supplementary Catalogue of Sanskrit, Pāli and Prākrit Books in the British Museum* acquired during the years 1892–1906. London.

——— 1928. *Ibid*. Acquired during the years 1906–1928. London.

Basham A. L. 1976. The Practice of Medicine in Ancient and Medieval India in C. Leslie, which see.

Bell H. C. P. 1892. *Report of the Kegalla District of the province of Sabaragamuwa*. Colombo.

Bendall Cecil 1893. *Catalogue of Sanskrit, Pāli and Prākrit Books in the British Museum* acquired during the years 1876–92. London.

Bode Mabel H. 1909. *The Pali Literature of Burma*. London: Royal Asiatic Society.

Buddhadatta Polvattē 1960. *Theravādī Bauddhācāryayō*. Colombo: Anula Press.

Carter Charles 1965. *A Sinhalese-English Dictionary*, new printing. Colombo: M. D. Gunasena & Co.

Codrington H. W. 1924. *Ceylon Coins and Currency*. Colombo: Government Printer.

Cordier Palmyr 1896. *Vāgbhaṭa et l'Aṣṭāṅgahṛdayasaṃhitā*. Besançon: Imprimerie du Progrès.

——— 1899. *Quelques données nouvelles à propos des traités médicaux sanscrits antérieurs au XIIIe siècle*. Calcutta: Catholic Orphan Press.

——— 1901a. Note bibliographique sur J. Jolly: Zur Quellenkunde der indischen Medizin. *Journal Asiatique*, I, pp. 179–187.

——— 1901b. Vāgbhaṭa (Etude historique et religieuse), *Journal Asiatique*. July-August 1901, II, pp. 147–181.

——— 1903. Récentes découvertes de mss. médicaux sanscrits dans l'Inde (1898–1902), *Le Muséon*, n.s. vol. IV, pp. 321–352.

De Silva W. A. 1913. The Medical Literature of the Sinhalese, *Journal of the Royal Asiatic Society (Ceylon Branch)*, vol. XXIII, no. 66, pp. 34–45.

Dey N. L. 1927. *The Geographical Dictionary of Ancient and Mediaeval India*. London: Luzac & Co.

Dharmānanda Vilēgoḍa Dharmakīrtti Śrī 1967. *Bhesajjamañjūsā nūtana sannaya*. Elpitiya: Kimsila Press.

Filliozat Jean 1955. Tamil and Sanskrit in South India, *Tamil Culture*, vol. IV, no. 4, pp. 1–16.

——— 1975. *La doctrine classique de la médecine indienne*. 2e éd. Paris: Ecole Française d'Extrême-Orient.

——— 1979. *Yogaśataka*. Texte médical attribué à Nāgārjuna. Pondichéry: Institut Français d'Indologie.

Geiger Wilhelm 1953. *Cūlavaṃsa*. Trs. Pts. I–II. Colombo: Colombo Apothecaries' Co. Ltd.

Gunawardana R. A. L. H. 1979. *Robe and Plough*. Monasticism and Economic Interest in Early Medieval Sri Lanka. Tucson: The University of Arizona Press.

Hettiaratchi D. E. 1968. Vaidyaka śabdacintā, *Wickramarachchi Felicitation Volume*. Kelaniya: Vidyalankara Press, pp. 159–162.

Jaggi O. P. 1973. *Indian System of Medicine*, History of Science and Technology in India, vol. IV, Delhi (etc.): Atma Ram & Sons.

Jayasinghe B. 1909. *Vaidyacintāmaṇi Bhaiṣadyasaṅgrahava*. Kelaniya: Sastradhara Press.

Jayasinghe D. M. 1968. Āyurveda, *Wickramarachchi Felicitation Volume*. Kelaniya, pp. 71–96.

Jolly Julius 1977. *Indian Medicine*. Trs. C. G. Kashikar. New Delhi: Munshiram Manoharlal.

Kamalavartti Mahākavi 1970. *J. C. Kannangara caritaya*. Colombo: Anula Press.

Kulatilaka K. D. 1962. *Bhesajjamañjūsāva*. Nugegoda: Modern Book Co.

Leslie Charles ed. 1976. *Asian Medical Systems: A Comparative Study*. Berkley-Los Angeles-London: University of California Press.

Liyanaratne Jinadasa 1983. *Catalogue des manuscrits singhalais*, Paris: Bibliothèque Nationale.

Malalasekera G. P. 1958. *The Pali Literature of Ceylon*, Colombo: M. D. Gunasena & Co. Reprint.

Mukhopadhyaya Girindranath 1974. *History of Indian Medicine*. 3 vols., 2nd ed. New Delhi: Oriental Books Reprint Corporation.

Nadkarni K. M. and Nadkarni A. K. 1976. *Indian Materia Medica*. 2 vols. Reprint of 3rd revised and enlarged ed. Bombay: Popular Prakashan.

Ñāṇavimala Kiriällē 1966. *Varayogasāraya*. Colombo: M. D. Gunasena & Co.

Pannasara Dehigaspe [1958]. *Sanskrit literature extant among the Sinhalese and the influence of Sanskrit on Sinhalese*. (Ph D. thesis, University of Ceylon). Colombo: Wimaladharma Hewawitharana.

Paranavitana S. 1934. *Medicine and hygiene as practised in ancient Ceylon*. Colombo: Colombo Catholic Press. (Reprint from the Transactions of the Society of Medical Officers of Health of Ceylon.)

Pilapitiya Upali [1983]. The Technology of the Indigenous System of Medicine in Sri Lanka, *Report of the Seminar on traditional Knowledge in Sri Lanka pertaining to Technology, Indigenous Medicine and Agriculture*, 1–6–83 to 3–6–83. Colombo: Department of Ayurveda, pp. 88–101.

Rajapaksa R. 1968. The Siddhāyurveda College – its beginning and its present advanced state (in Sinhalese), *Wickramarachchi Felicitation Volume*, Kelaniya, pp. 334–354.

Sannasgala P. B. 1964. *Siṃhala sāhityavaṃśaya*, 2nd ed. Colombo: Lake House Press.

Sastri S. Kuppuswami 1918. *A Descriptive Catalogue of the Sanskrit Mss. in the Government Oriental Mss. Library, Madras*, vol. XXIII, Medicine. Madras.

Sharma P. V. 1976. *Introduction to Dravyaguṇa*. Varanasi: Chaukhamba Orientalia.

——— 1981, 1983. *Carakasaṃhitā*, vols. I–II. Varanasi-Delhi: Chaukhamba Orientalia.

Singh T. Balwant and Chunekar K. C. 1972. *Glossary of vegetable drugs in Bṛhattrayī*. Varanasi: Chowkhamba Sanskrit Series Office.

Somadasa K. D. 1959, 1964. *Laṅkāvē puskoḷapot nāmāvaliya*, vols. I–II, Colombo: Department of cultural Affairs.

Wanninayaka P. B. 1982. *Ayurveda in Sri Lanka*. Colombo: Ministry of Health.

APPENDIX 1

MEDICAL TREATISES/AUTHORS CITED IN THE BMS

This list is based on two printed editions of the *BMS* (Kulatilaka 1962 and Dharmananda 1967) and the Palm-leaf ms. Pāli 560 of the Bibliothèque Nationale in Paris. The three texts are complimentary.

In the three texts, the titles are given mostly in the locative case. They are presented here in the stem form. Obvious errors of orthography also have been corrected.

The Sanskrit forms of the titles are given within brackets.

The titles ending in -ῑya (Ālambāyanīya, Amitappabhiya, Bhadrasonakiya etc.) seem to be the collected works of the particular authors. For instance, in a ms. containing Nāgārjuna's *Sārasaṃgraha*, preserved in the Bibliothèque Nationale in Paris (Sanscrit 1257), the colophon at the end of the text reads: *iti Śrī Nāgārjunīye Sārasaṃgrahaṃ samāptaṃ*.

1. Aggivessa (Agniveśa)
2. Ālambāyaniya
3. Amatadhārā (Amṛtadhāra)
4. Amatamālā (Amṛtamālā)
5. Amatañjali (Amṛtānjali)
6. Amitappabhiya (Amitaprabhiya or Amṛtaprabhiya)
7. Asitasaṃhitā
8. Assinasamhitā (Aśvinī°)
9. Aṭṭhaṃgasaṃgaha (Aṣṭāṅgasaṃgraha)
10. Bāhaṭa (Vāgbhaṭa)
11. Bhadrasonakiya (Bhadraśaunakiya)
12. Bhālūkha (Bhāluki)
13. Bhañjaya
14. Bhāpekha
15. Bhāradvājīya
16. Bhela
17. Bhisakkhamuṭṭhi (Bhiṣaṅmuṣṭi)
18. Bhojarājaya/°rājiya
19. Bindusāra
20. Buddhavedeha

21. Cakkhusena (Cakṣusyeṇa)
22. Candaṭa (Candraṭa)
23. Caraka
24. Cikicchākalikā (Cikitsā°)
25. Cikicchāmata (Cikitsāmṛta)
26. Dabbāvali (Dravyāvalī)
27. Gotamiya (Gautamiya)
28. Hāricanda/°candana (for Haricanda, Hāriścandra)
29. Hārīta
30. Hiraññakkhiya (Hiraṇyākṣaya)
31. Jatukanniya (Jatūkarṇiya)
32. Kacchāyanīya (Kātyāyanīya)
33. Kaṃkāyanīya (Kaṅkāyanīya)
34. Kāmaratnamālā
35. Kaṇhapurāṇa (Kṛṣṇa°)
36. Kasakhaya
37. Kassapiya (Kāśyapīya)
38. Kharanāda
39. Kharapāni (Kṣārapāṇi)
40. Kumārasaṃhitā
41. Kuṭippavesādhikāra
42. Mādhavanidāna
43. Mahākassapiya (Mahākāśyapīya)
44. Mahāyāna
45. Mūlāgama
46. Nāgajjuna (Nāgārjuna)
47. Nārāyanīya
48. Orabbha (Aurabhra)
49. Pāṭhasuddhi (°śuddhi)
50. Payogakosa (Prayogakoṣa)
51. Payogaṇṇava (Prayogārṇava)
52. Payogaratnākara (Prayoga°)
53. Payogaratnāvali (Prayoga°)
54. Payogasaṃgaha (Prayogasaṃgraha)
55. Payogasamuccaya (Prayoga°)
56. Sakkamata
57. Sārasaṃgaha/Saṅgaha (Sārasaṃgraha)
58. Siddhayoga
59. Siddhayogasamuccaya
60. Sussuta (Suśruta)
61. Sussutabāhaṭa (Suśrutabāhaṭa)
62. Vabbakassapiya (Vuddhakassapiya ?, Vṛddhakāśyapīya)
63. Vaddhagagga (Vṛddhagārgya ?)
64. Vararuca (Vararuci ?)
65. Vaṭṭagagga (same as title no. 63 ?)

66. Vedabbhiya
67. Vedehiya
68. Yogakosa (°koṣa)
69. Yogamālā
70. Yogaṇṇava (Yogārṇava)
71. Yogaratnasamuccaya
72. Yogasamuccaya
73. Yogaśataka
74. Yōgāsīti (°śīti).

APPENDIX II

DISEASES

(In the following lists, in the case of derivatives, the original Sanskrit term is indicated within brackets)

TERMS OF SANSKRIT ORIGIN

Sinhalese term	*English equivalent*
ajīrṇaya	indigestion
aruciya	unsavoury taste in the mouth
aśmari	stones in the bladder
atīsāraya	diarrhoea
dāhaya	burning sensation
dhvajabhaṅgaya	loss of virility
galagaṇḍaya	tumour in the neck and the throat
gulmaya	internal tumour
hikkāva, ikkāva	hiccough
kācaya	cataract
kuṣṭaya (kuṣṭha)	skin diseases
madhumehaya	urine as fine as honey
manastāpaya	mental pain
masūrikāva	variole
mūlavātaya (mūḍhavāta)	*vāta* in the sacral region
mūrcchāva	fainting
mūtrakṛcchraya	difficulty in urination
pāṇḍurogaya, pāṇḍuva	anaemia
paṭalaya	film over the eye
pīnasa	coryza

pramehaya	abnormal urine
śukradoṣa	defects of semen
timiraya	obscurity in vision
unmādaya	insanity
uṣṇavātaya	*vāta* vitiated by heat
vaṇa (vṛṇa)	wound
viṣa	poison
visappu (visarpa)	erysipelas

TERMS DERIVED FROM TAMIL

aṇḍavātaya	scrotal enlargement
hanupūṭṭuva, anupūṭṭuva	lockjaw
māndama	zymotic diseases
sanniya	fit or convulsion due to the morbid state of the three humours combined
seṃgamālaya	jaundice
ullōgan	thrush

MATERIA MEDICA

TERMS OF SANSKRIT ORIGIN

Sinhalese term	*Botanical name/English equivalent*
beli (bilva)	Aegle marmelos (Linn.) Correa.
dätta (dantī)	Baliospermum montanum Muell. Arg.
dēvadāra (devadāru)	Cedrus deodara (Roxb.) Loud.
duru (jīraka)	Cuminum cyminum Linn.
erañḍu, eñḍaru (eraṇḍa)	Ricinus communis Linn.
hakuru (śarkarā)	jaggery
hañdun sañdun (candana)	Santalum album Linn.
hātāvāriya (śatāvarī)	Asparagus racemosus Willd.
iṅguru (śṛṅgavera)	Zingiber officinale Roscoe.
irivēriya (hrīvera)	Plectranthus zeylanicus Benth; Coleus vettiveroides K. C. Jacob
jambu	Syzygium cumini (Linn.) Skeels S. jambos (Linn.) Alston
jaṭāmāṃsa (māṃsī)	Nardostachys jatamansi DC.
jayapāla	Croton tiglium Linn.
kapuru (karpūra)	Cinnamomum camphora Nees and Eberm.
karañda (karañja)	Pongamia pinnata (Linn.) Pierre
karavila, karivila (kāravella)	Momordica charantia Linn.
karkaṭakaśṛṅgī	Pistacia integerrima Stew. ex Brandis.

kasturi (kastūrikā)	musk, Moschus moschiferus
kaṭukarosana (kaṭukārohiṇī)	Picrorhiza kurroa Royle ex Benth.
kaṭuvälbaṭu (kaṇṭakārī, °kārikā)	Solanum jacquini Thw.; S. xanthocarpum Schrad. et Wendl.
keliňda (kuṭaja)	Holarrhena antidysenterica Wall.
kṛmiśatru	Panicum antidotale Retz.; Embelia ribes Burm. f.
lot (lodhra)	Symplocos racemosa Roxb.
luṇu (lavaṇa)	salt
miris (marica)	Piper nigrum Linn.
muṃ (mudga)	Phaseolus radiatus Linn.
nāraṃ (nāraṅga, nāgaraṅga)	Citrus reticulata Blanco
paḷol (pāṭalā)	Stereospermum suaveolens DC.
peneḷa (phenilā)	Sapindus trifoliatus Linn.
puvak (pūga)	Areca catechu Linn.
rasadiya (rasa)	mercury
rat haňdun (raktacandana)	Pterocarpus santalinus Linn.
satakuppa (śatapuṣpā)	Peucedanum graveolens Linn.
tala (tila)	Sesamum indicum Linn.
uk (ikṣu)	Saccharum officinarum Linn.
viṣṇukrāntā	Evolvulus alsinoides Linn.
yavakāra (yavakṣāra)	potassium carbonate.

TERMS DERIVED FROM TAMIL

abiṃ (ahiphena)	Papaver somniferum Linn.
āḍatōḍā	Adhatoda vasica Nees
amukkarā	Withania somnifera Dunal
arūda	Ruta graveolens Linn.
asamōdagam (ajamodā)	Trachyspermum roxburghianum (DC.) Craib.; Apium graveolens Linn.
ativiḍayan (ativiṣā)	Aconitum heterophyllum Wall.
gendagam (gandhaka)	sulphur
kāḍi	rice-water, vinegar
kahaṭa	Careya arborea Roxb.
kansā	Cannabis sativa Linn.
kapparavalliya	Coleus amboinicus Lour.; Anisochilus carnosus Wall.
kollu (kulattha)	Dolichos biflorus Linn.
kottamalli (kustumburu, kustumbarī)	Coriandrum sativum Linn.
kuṃkumappu (kuṅkuma)	Crocus sativus Linn.
kuppamēṇiya	Allium porrum Linn.; Acalypha indica Linn.
mōru	whey
muruṃgā	Moringa oleifera Lam.; M. pterygosperma Gaertn.

nelli	Phyllanthus emblica Linn.; Emblica officinalis.
nereñci	Tribulus terrestris Linn.
pāsāṇam	arsenic
patpāḍagam (parpaṭaka)	Mollugo cerviana Ser.; Fumaria indica Pugsley
peruṃkāyam	Ferula asafoetida Linn.
sādikkā (jātiphala)	Myristica fragrans Houtt.
sādilingam (jātiliṃga)	vermilion.
senkoṭṭaṃ, suvañda°	Semecarpus anacardium Linn.
sīnakkāraṃ	alum
tippili (pippalī)	Piper longum Linn.
tuttanāgam	zinc
uñdu, uluñdu	Phaseolus mungo Linn.
vaccanāvi (vatsanābha)	Aconitum chasmanthum Stapf ex Holmes; A. Ferox Wall.

LA CEREMONIE FUNERAIRE CHEZ LES TAMANG DE L'EST

PAR

BRIGITTE STEINMANN

1. INTRODUCTION

1.1. *Les Tamang et la région de Temal Parsel: le versant.*

L'étude qui suit a pour but de décrire les rituels funéraires pratiqués par les Tamang de l'Est, l'un des groupes ethniques minoritaires du Népal, et parmi ceux-ci, le plus important numériquement (environ 560 000). Linguistiquement, ils sont rattachés au groupe tibéto-birman, et peuplent les collines du Népal Central situées à l'Est de la rivière Bhoṭekosi[1] et du massif du Gosāikuṇḍa. La région de Temal Parsel qui nous intéresse ici est une circonscription du district n°1, Kabhre Palānchok, regroupant un ensemble de sept gāũ panchāyat (assemblées de village)[2] comprenant: Thulo Parsel, Meche Panchāyat, Kuras Cāpakhuri, Pokhari Nārāyanthān, Bolde Phetije, Sārsing Karkhā, Sarāmtali. Parsel, qui n'est pas un village unique, est divisé en Sāno Parsel (petit Parsel) et Ṭhulo Parsel (grand Parsel), c'est-à-dire deux versants de montagne comprenant environ trois cents maisons et sept cents habitants répartis en unités distinctes appelées *ṭol* en népāli comme en Tamang. Ces *ṭol* peuvent ne comporter qu'une seule maison. Les Tamang[3] dominent sur ces versants peuplés de représentants de différents groupes ethniques et de gens de caste indo-népalaise mêlés: Magar, Bāhun, Kāmi, Dāmaï, Ṭhakuri, Mājhi.

[1] Cette division géographique sépare nettement les Tamang de l'Ouest des Tamang de l'Est. Le langage et la culture des deux groupes comportent de notables différences. Sur les rituels des Tamang de l'Ouest, voir: Höfer, A. (1981), et p. 6 sur la partition entre ces deux grands groupes.

[2] Le panchayat de village constitue la base de la pyramide administrative du système politique du Népal. Au-dessus de ces conseils de village se trouvent les panchayat de municipalité urbaine, puis les panchayat de district, de zone ou départment, et au sommet le panchayat national.

Kabhre Palanchok est le huitième district de la zone Bagmati, qui comprend 99 panchayat de village pour 1400 km2 de superficie. Les chiffres du recensement de 1971, du *National Census Report of 2018 B.S.* donnaient un total de 78000 Tamang (chiffre approximatif) pour ce district, c'est-à-dire 35% de la population.

[3] Ces chiffres sont le résultat d'un recensement sur ces deux versants, fait lors d'un premier séjour en 1980. Les registres du panchayat de Capakhuri donnent 405 habitants pour Ṭhulo Parsel, et 274 habitants pour Sāno Parsel. Ces chiffres qui sont des données électorales ne comprennent pas les enfants.

Pour atteindre Temal Parsel en partant de Kāṭmāṇḍu, on quitte le bus à Dolalghāt, bazar Newār situé à 45 km au Sud-Est de la capitale, sur la route Arniko Rājmarg qui conduit à la frontière du Népal et du Tibet. On commence à longer le cours de la rive droite de la Sunkosi, qui s'infléchit vers l'Est, pendant environ trois heures, en ne rencontrant d'abord que quelques habitations de pêcheurs et des échoppes à thé tenues par des Newār et des Bāhun. Lorsqu'on s'élève depuis les rives sablonneuses de la Sunkosi, dans les collines qui la bordent sur le versant orienté nord-est, on passe progressivement des rizières (*khet*: champs inondés) cultivées par les Bāhun (ta. bāman), aux champs secs (nep. *bāri*) où sont implantés des Tamang depuis deux cents à trois cents ans.

Les hypothèses sur les origines des Tamang sont nombreuses. Ils seraient venus progressivement entre le huitième et le onzième siècle du Tibet[4], avec l'armée du roi Srong-Btsan Sgam-po, selon une hypothèse discutée par Sri Santabir Lama[5]. Il est plus probable que les Tamang, anciennement appelés Lama-Murmi, fassent partie d'une souche ethnique au moins aussi ancienne que celle des Newār, à qui ils se sont même peut-être mêlés à une certaine époque, et qu'ils aient été repoussés progressivement dans les collines arides, à cause de leur bas statut de «mangeurs de vache» dans l'échelle des castes. Pour les mêmes raisons, leur enrôlement dans l'armée gorkhā a été assez tardif, par rapport à d'autres ethnies elles aussi d'origine tibétaine (Gurung, Sunwar). En ce qui concerne les Tamang de l'ouest, ils sont venus en migrations successives depuis la frontière sud du pays de Lo (Mustang)[6] et les régions frontalières autour de Kyirong. Quoiqu'il en soit pour le passé de cette région, de nos jours les Tamang occupent le haut des collines à partir de mille mètres, et pratiquent essentiellement sur ces versants exposés au nord l'agriculture sèche à base de maïs, millet et éleusine, et l'élevage de bovins à l'étable. Arrivés sur place avant les Indo-Népalais, ils cultivaient des terres sous le régime *kipaṭ* (régime communautaire), payant des redevances à un chef de village collecteur de taxes (nep. *tālukdār).*[7] Actuellement cependant, ce sont les Tamang qui possèdent le moins de terre, pour des raisons que nous n'analyserons pas ici.

Après avoir traversé le dernier village Bāhun, Rāto Maṭo, resserré sur un promontoire, on aperçoit le versant de Sāno Parsel, limité à l'ouest par les deux arbres sacrés, *pipal* (Ficus Religiosa) et *bar* (Ficus Indica) sur la crête où se situe le lieu de crémation (ta. *dursyā*, tib. *dur-sa*). Les maisons sont groupées par trois ou quatre et espacées entre elles. Elles sont en terre, rouges et blanches, et se distinguent de celles des Magar, entièrement rouges, sur le versant voisin. On compte une trentaine de gros arbres seulement: sur ce versant septentrional la forêt a disparu. Les berges escarpées de la rivière Sunkosi au bas du versant sont couvertes d'arbustes, qu'on appelle ici «la jungle». Les chacals s'y réfugient, pourchassés par les chiens. En partant du village, il faut une journée entière pour aller y couper du bois. Au-dessus on trouve quelques parcelles de riz que se partagent les familles les plus riches, puis viennent les

[4] Pour cette date, voir Samten Norboo (1981) pp. 39–42. L'examen critique des origines probables de l'implantation des Tamang au Népal a été faite dans notre thèse de doctorat.

[5] Voir Sri Santabir Lāmā (Pākhrin), *Tamba Kaiten hvāi rimthim*, Kathmandou, Ratna pustak bhandar et Daroga bazar, Darjeeling, (1957), et (1959) 2è édition, pp. 5–6.

[6] Voir Höfer, *op. cit.*, p. 6.

[7] «*Tālukdār* est un terme générique désignant des fonctionnaires, comme les jimmawal (collecteurs de taxes sur les terres *khet*) et les *mukhiyā* (collecteurs sur les terres *pākho*) (...) Il désigne plus généralement les fonctionnaires collecteurs de taxes dans les districts et dans la vallée de Kathmandou»: voir Regmi, M. C. (1978), vol. I, p. 126.

Le régime *kipaṭ* était le système de tenure foncier prédominant dans les états pallo-kirat et chez les Tamang des collines, entre autres. Voir à ce sujet Regmi, *ibid.*, vol. III, part. 3, pp. 533–587.

terrasses sèches, étagées jusqu'aux trois quarts de la pente, à 1800m d'altitude. Un autre arbre *bar* à l'extrémité du versant, signale avec une autre *dursyā* l'amorce du deuxième versant, invisible depuis le premier. Autour des maisons, les jardins sont plantés de légumes: épinards (nep. *rāyoko sāg*, Brassica Campestris), courges et potirons (nep. *kubhiṇḍa*, ta. *pharsa, umsya*), piments (nep. *khorsani*, Capsicum Species), et du carré de coton, bien délimité. Derrière la maison on trouve le coin des fleurs destinées aux rituels, et devant, les pierres dressées et les rochers ou cavités naturels, abris des divinités du champ (ta. *Bhimsen, lu, can*). L'étable est en général attenante à la maison. Au centre de la pente, ce qui reste de bois sacré (nep. ta. *bhumethān*) se distingue nettement, avec le *gompo* (tib. *dgon-pa*) bâti à côté, et tout autour les maisons des lamas et leurs champs, qui constituent à eux seuls un *ṭol*.

L'observation des chemins donne les indications les plus sûres sur l'histoire de l'organisation de l'espace, des habitats, ou sur l'ancienneté des voies d'échange. Le chemin principal traverse le versant à mi-pente, exactement. Il est bien terrassé d'un côté, et permet d'accéder à la fontaine principale, celle où l'on vient puiser l'eau quotidiennement et laver le linge. Un autre point d'eau un peu plus bas, plus abondant mais moins accessible, alimente les quelques rizières des Bāhun regroupés là. L'école récente, vaste œuvre collective financée en partie par des dons étrangers, située à côté du bureau de poste, a permis à Temal de devenir un nouveau panchāyat de village dans le district de Kabhre Palanchok. On s'y réunit sur l'esplanade de la façade lorsqu'il faut collecter de l'argent ou parler d'affaires publiques; le *ṭol* Watipi est, comme son nom l'indique en tamang, «bâti au-dessus de la source». Il est le plus ancien du versant, avec les maisons des ancêtres du clan Bal, le clan majoritaire parmi les clans tamang de Temal. Après l'école, le chemin s'en va droit vers l'autre crête et se divise en deux branches à l'endroit où se trouve l'échoppe du village: la branche principale oblique vers Sāno Parsel, l'autre continue sur la crête pour redescendre vers la Sunkosi où elle se perd. Cet axe là a certainement été important dans le passé. Au sommet de la crête, il existe encore un mur de prières (ta. *māne*), orné de pierres plates, gravées et peintes, et les restes d'un *chörten* (tib. *mčhod-rten*) qui aurait été construit autrefois, dit-on assez curieusement, par des Rāï ou des Limbu. On monte ou l'on descend constamment pour aller d'une maison à l'autre, ce qui dissimule les habitats les uns aux autres, mais permet aussi de se héler depuis les terrasses, ou d'observer le trafic sur le chemin. Celui-ci est assez fréquenté, et différemment selon les heures de la journée. Les travaux de portage de grosses charges de fourrage et d'eau se font plutôt sur les petits chemins transversaux, qui permettent de passer de terrasses en terrasses, grâce aux volées de marches encastrées dans les murets. Le chemin principal est souvent encombré par les animaux qui vont boire, ou qu'on ramène des goṭh éloignés.

L'économie villageoise est réglée par le rythme des travaux agricoles, et par les déplacements saisonniers des Tamang qui, depuis plus d'une vingtaine d'années parfois, travaillent régulièrement comme porteurs dans des agences de Kathmandu, ou en privé. Avant 1960 et le développement du tourisme au Népal, les Tamang travaillaient déjà comme porteurs pours les Newār ou pour le gouvernement, dans la vallée de Kathmandu.

1.2. *Les clans, la vie rituelle*

Les Tamang sont organisés en clans (ta. *ru*) patrilinéaires, théoriquement égaux entre eux, et ils pratiquent le mariage préférentiel avec la cousine croisée matrilatérale, fille du frère de la mère. Les Tamang de Temal se réclament de la tradition des dix-huit clans (nep. *atharā jāt*,

ta. *ruichen cyopge*)[8]. Les vieux (ta. *ganba*, tib. *rgan-pa*) disent qu'à l'origine, trois ancêtres (ta. *meme*) sont venus s'installer sur ce versant. Ils associent ces ancêtres à un lieu mythique qu'ils situent au nord de Lhasa: «Suna Gompo» ou «Uiseme Gompo», le premier gompo fondé par le Guru Remborche (Padma Sambhava). Il s'agirait, semble-t-il, d'un rappel de la fondation du monastère de Bsam-yas, qui se situe, en l'occurrence, au Nord de Lhasa (tib. *Dbus-yi Bsam-yas*). Bien qu'ayant emprunté beaucoup d'éléments au style de vie et au parler des gens de caste indo-népalaise, les Tamang restent attachés au bouddhisme, qu'ils pratiquent sous la conduite de lamas[9] (tib. *bla-ma*) appartenant à des ordres lamaïstes différents, et cela de façon particulièrement intensive au cours de certains rituels ponctuant le cycle de vie, notamment les cérémonies funéraires. Les lamas de Temal Parsel sont mariés et exploitent des terres, comme les autres agriculteurs. Ils forment trois familles distinctes, reliées entre elles par des liens de parenté, et leurs maisons sont regroupées autour du *gompo* qui fut construit par leurs ancêtres. Les lamas tamang de Temal définissent leur appartenance à des ordres d'après les livres dont ils tirent leurs enseignements. Ils désignent ces livres d'une manière assez vague (peu d'entre eux les lisent, et encore moins les comprennent) et par des titres abrégés qui en résument le contenu. A Temal, les lamas sont des Nying-ma-pa[10] (tib. *Rniṅ-ma-pa*), tandis que dans le village de Risiangku et celui de Madan, au nord de Temal et à une colline de distance, les lamas sont Drukpa (? tib. *'Brug-pa*).

Ces différences se marquent non pas par des discussions théoriques, mais par des variations dans les rituels, par la manière de danser, de confectionner les *tormo* (tib. *gtor-ma*), gâteaux sacrificiels, et d'invoquer telle ou telle divinité dans les rituels[11]. Les lamas sont honorés et respectés par tous, leur position sociale est comparable à celle des chefs de village ou des élus du panchāyat. L'un des membres du panchāyat de Ṭhulo Parsel est aussi un lama qui exerce. A Temal et dans les villages immédiatement environnants, on distingue quatre sortes de tendances, définies par les livres utilisés: *Kunchyoi Dui* (? tib. *Dkon-mchog spyi'dus*) à Parsel, *Drukpa* du côté de Risiangku, *Nyingma* à Maure, et *Nambar Nāṅje* (tib. Rnam-par Snaṅ-mdzad i.e. Vairocana) à Cukha.

Les jeunes lamas font leur apprentissage généralement avec leur père, à la maison et en participant très jeunes aux rituels. Ils subissent une période de réclusion (ta. *cham*, tib. *mtshams*)[12] au gompo au moment de leur initiation, vers l'âge de sept ans, sous la direction

[8] *Ruichen Cyopge* est aussi le nom du livre qui renferme la tradition de ces dix huit grands clans tamang (tib. *rus-chen bco-brgyad*). Voir *Tamba Kaiten op. cit.*, p. 27, et v.a. Macdonald, A. W., (1975), pp. 137 et 147.

[9] *bla-ma* est défini ainsi par Tucci, G. Hessig, W. (1973) p. 74:

«En la personne du maître, du *bla-ma*, s'associent deux fonctions (...) D'une part le maître transmet la parole (tib. *luṅ*), il assure la continuité de l'enseignement, d'autre part le *bla-ma* confère la puissance (tib. *dbaṅ*) par l'initiation ou consécration».

[10] Sur les différents ordres religieux du Tibet, et en particulier sur l'ordre des Anciens, voir Tucci, *ibid.*, pp. 112 et suiv.

[11] Ces manières de s'identifier à un ordre sont répandues parmi les lamas tamang à l'Est et à l'Ouest. Holmberg, D. (1980) p. 174 décrit ces différences dans les rituels parmi les différentes écoles de lamas.

En dehors de ces divergences formelles, l'expérience des textes et les connaissances doctrinales des lamas sont, à Temal, sensiblement les mêmes d'un village à l'autre. Le village de *Risiaṅku* présente toutefois une concentration importante de lamas, entraînés par un maître venu du Tibet. Voir Mazaudon, M. (1973), p. 41, § 1.38.

[12] A Temal, la période de réclusion se fait au gompo ou dans un lieu écarté du village, parfois près d'un chorten au sommet de la colline. Elle dure de un à trois mois. Cette pratique commence à tomber en désuétude, l'enseignement se faisant de nos jours à la maison, sous la direction du père. Elle peut être remplacée par l'apprentissage de l'art de peindre les *thaṅka*.

Sur le *mtshams* au Tibet, voir: Stein, R. A. (1981), pp. 156–164.

d'un maître religieux, le *lobon lāmā* (tib. *slob-dpon*, maître-enseignant). C'est lui qui est appelé en premier pour célébrer les rituels des divinités du clan (nep. *kuldeutā*, ta. *ruigi phola*)[13] Certains des ces lamas ont suivi des études dans des monastères éloignés de leur village. L'un d'eux, qui s'est installé définitivement à Kathmandu, a étudié dans un gompo à Muktināth pendant six ans, et le plus instruit des lamas actuels est resté six mois à Helambu (ta. Yolmo).

Les lamas de Temal se sont spécialisés dans la peinture sur étoffe (ta. *thaṅka*) qu'ils vendent, et dans la fabrication de masques. Auparavant, certains lamas étaient réputés posséder des pouvoirs magiques étendus. Le grand-père de Wangyal Lama combattait, dit-on, les sorcières grâce à la seule puissance de ses formules magiques (nep. ta. *mantar*).

Le panthéon tamang est très vaste[14]. Une façon d'analyser le mélange des éléments bouddhistes et non bouddhistes dans la vie rituelle est de classer les divinités, avec les différents spécialistes qui les concilient: ceux-ci à Temal sont essentiellement les lamas, les *bompo* (chamanes), les *tambā* et les *dhāmi* (médiateurs religieux associés à des chefs de village). Le panthéon des divinités d'origine tibétaine (ta. *sāngye, la*) est le domaine réservé du lama, tandis que le bompo s'addresse à la fois à des dieux de ce même panthéon, à des divinités et à des esprits habitant dans le pays (nep. *bhume sime*, ta. *shibda neda*), ainsi qu'à des divinités de l'hindouisme. Le territoire est divisé selon les clans, qui ont chacun leurs propres divinités (ta. *ruigi phola*). La connaissance des généalogies des clans constitue un domaine de spécialisation du Tamba. Il intervient par des chants et des récitations lors de certains rituels du cycle de vie, et en particulier l'initiation (ta. *chewar*) et le mariage. Le Tamba est le descendant de familles de chefs de village (nep. *mukhiyā*, ta. *coho*), et il remplit en outre toutes les fonctions du *dhāmi*. Le rôle de tamba est spécifique aux Tamang de l'Est; son ancêtre originel est le Guru Padma Sambhava, associé à l'oiseau mythique Garuḍa. Le Tamba maintient la tradition des dix-huit clans en opposition à celle des douze clans (nep. bārhatāmāng), et se réfère au livre *Ruichen Cyopge*, qui parle de leur fondation.

1.3. *Les cérémonies funéraires: la notion de gewa*

Les cérémonies funéraires sont appelées *gewa*[15]. Le mot semble dériver du tibétain *dge'-ba*, bonheur, prospérité – heureux, propice – vertu, vertueux – jeûne, abstinence – aumône, charité – banquet, festin (Jäschke 1881, p. 85). Les cérémonies sont traditionnellement le domaine rituel exclusif des lamas. A l'ouest, les Tamang célèbrent sous le nom de *gral* (tib. *sgrol-ba*, délivrer, sauver – conduire, transporter – traverser, effacer, Holmberg 1980, p. 201), des cérémonies en beaucoup de points semblables. Les Tamang de l'Est et les Sherpa font des *gewa* pour leurs morts. Il est indispensable d'avoir un fils pour cela, mais à défaut, on peut faire célébrer de son vivant une cérémonie semblable appelée *so rapne* (? tib. *gson-pa*,

[13] Andras Höfer, *op. cit.*, note p. 14 a relevé cette particularité des Tamang de l'Est. *Ruigi phola* renvoie au tibétain *rus-kyi pho-lha*, litt. dieux des mâles du clan (ou de l'os). Ces cultes des dieux du clan sont très importants chez les Tamang. Ils sont célébrés lors de la fête de Diwali ou aux mois de *phāgun* (janvier-février) et de *baisākh* (avril-mai), et ils occasionnent de grandes réunions et fêtes pendant trois à sept jours. Nous étudions ce rituel dans notre thèse de doctorat. Une autre particularité de cette fête est le rôle qu'y jouent une catégorie de bompo appelés *labon*, quand il s'agit de faire le culte des ancêtres du clan.

[14] Höfer, A. *op. cit.*, p. 12, donne une classification générale du panthéon des Tamang de l'Ouest, et associe les différentes divinités aux spécialistes qui s'addressent à elles.

[15] Macdonald, A. W. (1975), pp. 153–6 consacre une longue note à la *gewa* des Sherpa, observée au Sud-Ouest de Tarkhe ghyang, le 5 janvier 1962. Sur la *gewa* des Sherpa, v.a. Fürer-Haimendorf, C. von (1980), pp. 292–301.

être vivant, et *rab-gnus*, consécration, Jäschke, pp. 591 et 524). La gewa des Tamang illustre tous les sens compris dans la définition lexicale du mot tibétain *dge-ba*. Le but de la gewa pour les Tamang est d'aider le défunt à parvenir à une renaissance heureuse. Pendant toute la période de deuil (ta. *du*) comprise entre la crémation et les quarante-neuf jours précédant la célébration de la *gewa*, les enfants du défunt ainsi que les parents proches dans la lignée agnatique (jusqu'à trois générations) suivent un jeûne variant en importance et en durée selon la proximité de la parenté. La gewa est cependant aussi l'occasion d'un banquet: c'est un moment de réjouissance collective où l'on mange, boit, chante.

Les Tamang croient dans la transmigration des âmes et attendent des lamas qu'ils accomplissent la cérémonie fondamentale de séparation du principe vital (ta. *bla*, *nambar shekpa*) du défunt d'avec l'enveloppe corporelle. Tout le village fait au disparu de nombreuses offrandes de nourriture, en renouvelant ainsi le réseau étroit d'alliances et d'obligations dans lequel tout individu est enserré dès l'initiation (pour les garçons) et le mariage (pour les filles). C'est au moment de la mort que se réaffirment ces liens à travers les rôles des frères et alliés de clan. Cependant la mort, de même que la naissance, est source de pollution. Le rôle des lamas et aussi des laïcs, sera d'effacer cette pollution avec les démérites du défunt au cours de sa vie passée. Cette dernière notion de «faute» (nep. *pāp*, ta. *ḍikpa*, tib. *sdig-pa*, non-vertu) diffère de celle de souillure ou pollution entraînée par la naissance et la mort (ta. *thap*, souillure de la naissance) et de celle de pollution de la nourriture (nep. *juṭo*, ta. *jibu*). Nous considérons pour l'instant que l'état de «faute» est l'état de non obtention de mérites sur terre. La gewa aura donc pour but essentiel de réobtenir des mérites pour le défunt, par l'intermédiaire des lamas et des proches.

1.4. *Les obligations sociales*

Par le travail collectif qu'elle provoque dans des cercles de parenté (ta. *meme khor*) étendus à plusieurs villages, et la réunion d'un nombre parfois important de lamas (9 à 13), la gewa se présente comme un transfert collectif de bienfaits et de mérites pour le défunt. Celui-ci est assisté lors des rites par ses frères (*ciocio-ale*), par ses descendants directs (*kon-konme*), par ses gendres (*mha*), et par tous les mâles en relation agnatique (du côté du père, *akhu*, du côté de la mère, *ashyaṅ*). Les fils et filles portent le deuil, observent le jeûne et payent l'essentiel des frais de la cérémonie. Quand une femme meurt, ce sont ses frères qui lui offrent le repas cérémoniel pendant la gewa (ta. *doyen*), tandis que son veuf et ses enfants portent le deuil. Si quelqu'un n'a pas de descendance mâle, il peut faire célébrer la cérémonie des vivants. Si une femme n'est pas mariée, ses frères lui attribuent un époux fictif qui jouera ce rôle, et qui est choisi parmi les gendres de ses frères de clan. La mère portera le deuil de son enfant, la sœur celui de ses frères. Les gendres et beaux-frères, «preneurs de femme», ont à charge l'impureté provoquée par la mort: c'est eux qui emportent le corps qu'on va brûler à la *dursyā*, les cendres et l'effigie du mort après la deuxième crémation. Ils accomplissent les travaux de nettoyage dans la maison, ils manipulent la viande pendant la gewa et ils emportent les vêtements du défunt. Le service des gendres et beaux-frères (nep. *kuṭumba*, ta. *mha*) vis-à-vis de leurs «donneurs de femme» est le pivot de tous les échanges pendant la gewa. A la fin de la cérémonie, en échange, les frères et pére de la mère relèvent les contraintes et tabous du deuil en offrant à leurs neveux et petit-fils un bandeau blanc (ta. *tharkuan*) et des

vêtements neufs, qui sont remis après la purification finale[16]. Tous les frères de clan du défunt contribuent à la gewa en accomplissant différentes corvées, et en faisant des dons de nourriture. Chaque maison apporte deux *mānā* de riz décortiqué (ta. *anna*)[17]. La contribution en grains la plus importante est celle des parents en lignée agnatique, qui peuvent fournir jusqu'à plusieurs *pāthi (un* pāthi = 91,2 dm3) de riz et de maïs selon la richesse. Ces échanges prennent un aspect particulèrement important lors des *gewa* qui réunissent plusieurs cercles de parenté venus parfois de villages éloignés (plus d'un jour de marche), et en particulier lors du décès du père de famille, ou d'une personnalité importante comme un lama ou un chef de village.

1.5. *Problématique*

Parmi la dizaine de cérémonies funéraires que j'ai observées dans les collines de Temal, l'une d'elles, qui fait l'objet principal de cette analyse, ressemblait, avec quelques différences, à ce qui est décrit par Santabir Lama dans son *Tamba Kaiten*[18] comme étant le modèle d'une *gewa* chez les Tamang. Le déroulement de cette «gewa type» était intéressant à plusieurs titres:

d'une part, il rappelait maints détails des rituels tibétains décrits dans Le *Livres des Morts Tibétain*[19];

d'autre part, il réunissait sur l'autel des lamas des divinités du pays, «divinités locales», en montrant également l'importance des prestations d'échange entre des alliés de clan, alliance traditionelle qui s'était doublée en l'occurrence, puisqu'il s'agissait d'une famille de porteurs, de relations de travail à l'extérieur du village.

Cette gewa se distinguait enfin par l'intervention du Tamba au milieu de la cérémonie, spécialiste des rituels dont il n'a été que très peu question jusqu'ici dans la littérature ethnographique, et qui n'existe (semble-t-il) que dans l'Est du Népal.

Cette permanence de coutumes tamang anciennes place les populations de cette région à l'intersection de trois influences:

la fidélité à des traditions lamaïstes tibétaines dans le déroulement des rites[20],

le maintien de coutumes locales propres, et à l'inverse, les influences indo-népalaises qui se heurtent aux deux premiers facteurs.

Indépendamment de tous les distingo entre composantes «sociales» et «religieuses», et parce qu'elle met en jeu toutes les ressources de l'ethnie, une telle fête est l'occasion pour les Tamang d'affirmer l'intégrité et l'identité ethniques d'une population menacée de dissolution culturelle par l'extension de l'Etat népalais, et plus simplement encore, par l'ouverture sur le monde monderne.

La description de cette cérémonie funéraire soulèvera implicitement la discussion des conflits nés de la rencontre de trois traditions qui s'opposent sans s'intégrer.

[16] C'est le même schéma chez les Tamang de l'Ouest; voir Höfer, *op. cit.*, p. 162.

[17] Cette coutume d'apporter du riz est rappelée par Santabir Lama, *op. cit.*, p. 13 (*car*). Holmberg, D. *op. cit.*, p. 191 la rapporte également.

[18] Voir Santabir Lama, *ibid.*, pp. 1–2.

[19] Voir: Evans-Wentz, Dr W. Y. (1933), pp. 16–25.

[20] Fürer-Haimendorf, C. von (1956) pp. 166–77 a fait le premier cette distinction chez les Tamang entre des croyances bouddhistes et le culte des divinités d'origine non-bouddhiste. *V.a.* Höfer, A. (1971), pp. 17–23.

2. LE DECES

2.1. *La crémation*

2.1.1. Le décès.

Lorsqu'un décès est l'aboutissement d'une maladie ou d'un long état de faiblesse, la famille s'y était déjà préparée d'avance. Mais le moment même du décès provoque toujours un événement ayant des répercussions sur tout le village: la nouvelle est répandue alentour au son des conques des lamas, et chacun cesse aussitôt son travail, s'apprêtant au rôle qui va lui être dévolu.

L'un des pères fondateurs de la lignée Bal du *ṭol* Watipi vient de mourir, un ancien au titre de chef de famille, conducteur du rituel des dieux du clan de la maison (ta. *dongi dopta, ganba*)[21], père de quatre fils vivants. La mort du père est d'abord l'affaire des fils. Un seul est présent ce jour-là, celui qui partage la maison paternelle séparée en deux. Chez lui arrivent aussitôt les frères de clan voisins, oncles, proches dans la lignée paternelle, puis le principal gendre ou mari de la sœur aînée (nep. *mulkuṭaumba*, ta. *mha*), et les filles aussi, si elles se trouvent dans le voisinage.

2.1.2. On lave le visage du mort (ta. *silba*, tib. *bsil-ba*, nettoyer).

L'un des premiers soins est le lavage du visage du mort avec l'eau versée du vase en cuivre (nep. ta. tāmako *bhāṇdo*), qui sert usuellement à se laver les mains, et qui a été apporté en dot par la femme le jour de son mariage. Ce sont les fils qui lavent le visage du père, en se servant de feuilles de la plante *titepāti* (ta. *ciancian*, Artemisia vulgaris). On passe ensuite de l'huile (ta. *shyuku phorla*) de sésame sur le visage et tout le corps, que l'on revêt d'un nouveau costume (nep. *daurā suruwāl*) préparé par les fils. On habille les hommes de blanc, et les femmes avec le *sari* et le corsage traditionnel (nep. *colo*, ta. *aṅre*).

2.1.3. On coud le corps dans un drap blanc (ta. *sibada tharkuanse gyoila*).

Ce travail est celui des gendres (*kuṭumba*), des fils ou des frères. Ce linge blanc a été acheté par les fils. Le corps est alors mis en position assise, les jambes croisées, les mains jointes, dans l'angle opposé à celui du foyer.

2.1.4. L'arrivée des lamas.

Lorsque les lamas arrivent dans la maison, on leur fait place devant le mort. Ils préparent leur autel (ta. *ṭhi*, tib. *khri*) et des gâteaux sacrificiels (ta. *tormo*, tib. *gtor-ma*) au nombre de cinq, représentant les Bouddhas des cinq directions cosmiques: au centre (Ui) Nambar Nāṅje, à l'Est, (syār) Dorje Sembā, au sud, (Lo) Henjen Juṅne, à l'ouest, (Nup) Nāwāthāyā, au Nord, (Jyaṅ) Ḍoyen Ḍukpa, (tib. *rNam-par snaṅ-mjad* ou Vairocana, *rDo-rje sems-dpa'*

[21] Les rituels de la maison comme le culte des dieux du jardin, et notamment Bhimsen, les sacrifices aux devi des temples (*devi-māi*) le jour de la pleine lune, sont accomplis par le chef de famille maître de maison. Agé, il a le titre de *ganba*. Dans les textes rituels, il est appelé *dongi dopta*.

ou Vajrasattva, *Rin-čhen 'byuṅ-gnas* ou Ratna Sambhava, *Snaṅ-ba mtha'-yas* ou Amitābha, *Don-yod grub-pa* ou Amoghasiddhi).

Le lama trace alors sur le sol avec de la farine de riz, une grille divinatoire (nep. *jāka*) représentant le paradis de l'Ouest d'Amitābha, royaume heureux, et autour les assistants déposent des coupes (ta. *duna*) en feuilles de l'arbre pipal, au nombre conventionnel de 108, contenant séparément du lait, du miel, du beurre, du riz, de l'huile, de l'orge, du blé, des pois, de l'herbe (*kus*, Poa cynosuroides), du maïs, de la terre, des pierres, des bananes, du yaourt, du bois, de l'encens (nep. *syukpa*, bois de genévrier), de l'eau. L'autel est dressé devant le défunt sur une planche recouverte d'un linge blanc pour qu'on y dépose les attributs du lama: le sceptre (ta. *dorje*, tib. *rdo-rje*), le vase cérémoniel (ta. *bumpa*, tib. bum-pa), la clochette (ta. *ḍilphu*, tib. *dril-bu*), le miroir (ta. *meluṅ*, tib. *me-loṅ*), les statuettes (ta. *lagu*, tib. *lha-sku*). Quelle que soit l'heure du décès, les lamas après avoir pris place dans la maison lisent *«le Livre des Morts»*[22] pendant au moins deux heures, en rythmant la lecture avec les cymbales. Les jeunes enfants et les lamas soufflent à tour de rôle dans la conque sacrée (ta. *duṅ*, coquillage) dont le son propage à travers les collines l'annonce du deuil. Si les enfants du défunt se trouvent au loin, il peut y avoir un délai de trois jours entre le moment du décès et celui de la crémation. Quoiqu'il en soit, tant que la famille n'est pas réunie, le principal *mha*, qui s'installe dans la maison du défunt, ou l'un des enfants, nourrit quotidiennement le mort deux fois par jour, matin et soir, en lui offrant un repas (ta. *duchaṅ*) composé de bière, de légumes, de viande et d'œuf, ainsi que des fumigations d'encens et une lampe à huile. Ces aliments sont jetés au fur et à mesure qu'on les remplace, et disposés à l'écart de la maison par le *mha*. Le délai de trois jours correspond selon certains, au temps que met le principe vital appelé *bla*[23] pour se détacher du corps du défunt. La cérémonie est ponctuée par les pleurs des femmes, filles et sœurs ou mère du défunt. Ces pleurs commencent et finissent à des moments très précis qui rythment la célébration. L'expression du sentiment personnel ne semble pas être nécessairement liée à ces pleurs.

2.1.5. La sortie du *bla* par le *ṭupi*, la séparation du principe conscient d'avec le corps (ta. *phowa*, tib. *'pho-ba*: lit. transfert)[24].

[22] Un des lamas de Temal prétend posséder un exemplaire du *Livre des Morts*, mais il ne précise pas s'il s'agit du *Bardo Thodol* tibétain. Peters, L. (1978), p. 130 rapporte également le fait que beaucoup de lamas tamang avec qui il travaillait ne connaissaient pas la notion de *bardo*: en tib. *bar*, entre, et *do*, deux, peut se traduire par «entre deux états», c'est-à-dire l'état entre la mort et la renaissance ou état intermédiaire, transitoire. Voir Evans-Wentz, *ibid.*, pp. 25 et suiv.

Les lamas de Temal connaissent cependant les différentes étapes de la séparation du *bla* d'avec le corps durant la période intermédiaire.

[23] Voir Evans-Wentz, *ibid.*, «le Bardo du moment de la mort», pp. 76–85. On peut aussi faire un rapprochement avec le passage intitulé: «on est en train de me donner à manger» ... dans Macdonald, A. W., (1975) I, p. 57.

[24] Le tib. *pho-ba* (Jäschke, p. 357) signifie transfert, changement de lieu, passage d'une place à une autre.

En prononçant le mot «hik», le lama lance au ciel le principe conscient du défunt. Dans la doctrine tibétaine du *groṅ-jug* (l'une des six doctrines de Naropa ou *Naro-čhos-drug*), il s'agit du transfert du principe conscient *rnam-par çes-pa*, qui est un peu différent du principe vital (*bla*) des Tamang. A propos du *groṅ-jug*, voir: Macdonald, A. W., *ibid.*, pp. 24–27.

La partie du crâne où se trouve le *ṭupi*, la suture de la fontanelle, est la porte par où est censé s'échapper le *bla*. Les lamas pratiquent le *phowa* sur eux-mêmes, c'est-à-dire leur propre transfert du principe conscient. C'est pourquoi ils n'ont pas de *ṭupi*. La «sortie du *bla* par le *ṭupi*» fait aussi partie de l'initiation du *bompo*: voir à ce sujet Peters, L. *op. cit.*, pp. 92–3. Sur le *phowa* au Tibet, *v.a.* Tucci, (1973), p. 141. G. Lessing, F. D.

Après la lecutre des livres, les fils et les frères du défunt d'une part, les filles d'autre part, allument les 108 lampes à huile qui ont été déposées à côté de l'autel. Ces lumières (ta. *nańsal*, tib. *nań*, intérieur, et *gsal*, clair, brillant) sont destinées à faire intervenir le *sāṅgye* (tib. *Sańs-rgyas*, terme désignant le Bouddha, bien que *sańgye* s'emploie dans ce contexte avec un sens beaucoup plus large, comme «la communauté bouddhique»). C'est le moment où le principal *lama* (ta. *lobon lama*, maître-enseignant), «sort le *ṭupi*». Le *ṭupi* (ou *kra* en ta. et *ralba* en langage honorifique) est une mèche de cheveux que chaque Tamang mâle se fait pousser au sommet du crâne , à l'endroit du sinciput. Les lamas se distinguent du reste de la population par le fait qu'ils ne portent plus de *ṭupi*, à la suite de la période d'initiation pendant laquelle ils ont pratiqué le *phowa* sur eux-mêmes. Avant de poursuivre la description de cette opération, expliquons en la terminologie locale:
pour les Tamang, ce moment est celui de la séparation définitive de l'âme d'avec l'enveloppe charnelle. «Sortir» l'âme par le *ṭupi* (les Tamang disent «sortir le *ṭupi*»), revient à extraire du corps le principe conscient appelé *nambar shekpa* en langage honorifique par les lamas; d'où l'expression utilisée.

Ayant réuni ensemble sept fils de coton, le lama les enroule tout autour de la mèche de cheveux du défunt, qui seule dépasse du drap. Il relie son sceptre (*dorje*) à l'extrémité de la touffe, et pose en équilibre sur la tête du mort une petite statuette de Bouddha (ta. *lagu*). Puis il reste en silence quelques minutes, récitant tout bas sa formule magique (ta. *mantar*). On ne voit pas remuer les lèvres du lama; les Tamang disent aussi de ce moment, pour le caractériser: «le lama se recueille très profondément» (nep. *lamale dherai samjhincha*). On entend ensuite «hi ... hik»[25], trois fois de suite, puis «pha ... phat», trois fois également. Le lama agite alors sa clochette (ta. *ḍilphu*), indiquant par là la réussite de l'opération. A ce moment-là, tous les assistants, les gendres d'abord, puis les femmes, touchent chacun à leur tour le *ṭupi* du défunt avec la main, pour vérifier «qu'il est bien sorti». Cette approbation de l'assistance paraît indispensable à la conclusion de la cérémonie. Alors seulement, on redissimule le *ṭupi* sous le drap, puisque désormais le *bla* est censé être détaché du corps. Il ne reste plus que la chair et les os à brûler.

La notion de transfert semble être comprise par les Tamang comme cette opération de «capture» de l'âme par le pouvoir magique du *mantar* des lamas. Le *bla* est attiré à l'extérieur du corps de cette façon à la fois concrète (la «sortie du *ṭupi*») et magique (la formule du lama). Chez les Tamang de l'Ouest, Holmberg (1980, p. 238) rapporte l'exemple de la lettre ka ( ) de l'alphabet tibétain, surmontée d'un crochet ( ) que lui donnèrent les lamas, pour illustrer cette manière de capturer le *bla* du défunt:

> «The *bla* is hooked away in the chants of the texts and the display of the dorje – like the hook on the top line of this letter –».

(1951), pp. 263–284, donnant la description d'une cérémonie au cours de laquelle on rappelle l'âme d'un malade: «Current tibetan terms for this ceremony are: *bla-'gugs*, «calling the *bla* or soul», *tshe-bgugs*, «calling life», *bla-bslu*, «ransoming the soul», *'chi-bslu*, «ransoming from death»; the last of these expressions is used for sanskrit *mṛtyu-vañcana*, «cheating or outwitting death», which is well-known epithet of Siva, and also a metaphor for the raven ...». Enfin, le *phowa* au Tibet se pratiquait dans tous les ordres, sauf chez les Gelugpa.

[25] D'après Tucci, G. (1973), p. 141: «le transfert du *sems* (esprit), s'effectue en prononçant la syllabe *hik*, dont la multiple répétition de la manière prescrite fait que le *sems* passe à travers la fontanelle».

Les Tamang de Temal sembleraient suivre de strictes traditions tibétaines de la pratique lamaïste de *Gcod*. Ces pratiques ont été introduites à Ding-ri par Pha-dam-pa Sangs-rgyas; voir à ce sujet Aziz, B. Nimri (1978) p. 25 n°5.

Dans «*Calling the Soul*», Lessing (1951) donne aussi une description précise de cette saisie de l'âme:

> «The soul which has been stolen or robbed or scattered ... this soul shaped like the letter A and the letter BHA with a circle BHAṂ wrapped in light, will be caught with the hook-shaped shafts of light and coalesce with the body of the subject» (p. 273).

2.1.6. Expulsion des esprits avec les cymbales (ta. *hro chyoba laba*).

Afin de faire sortir de la maison les esprits mauvais qui ont causé la mort, les agents des désastres (ta. *maṅ*), les lamas jouent des cymbales dans tous les angles de la pièce et se mettent à danser (*chyoba*) en jouant du tambour (nep. *ḍamaru*, ta. *ṅachuṅ*) à boules fouettantes. Cette expulsion des esprits est suivie de la sortie du corps du défunt de la maison, qui est transporté par le principal gendre aidé des autres, sur une natte qu'on dispose à l'extérieur. Pendant ce temps, les fils et les frères de clan construisent une structure rectangulaire en bambou (ta. *dom*, ? tib. *sdoms*, réunir, accumuler) dans laquelle on dispose le corps dans la position embryonniforme[26]. Les filles ont amené un deuxième linge blanc (ta. *tharkuan*) qu'on enroule autour du *dom*. Au sommet, les lamas déposent la couronne des images des cinq Jinas (ta. *riṅa*, tib. *Saṅs-rgyas rigs-lṅa*)[27], et ornent le *dom* de colliers de fleurs rouges et blanches, de rubans aux couleurs rappelant les cinq directions cosmiques (jaune: est, blanc: centre, bleu: nord, rouge: sud, vert: ouest). L'assistance jette de la poudre de vermillon.

2.1.7. Le salut des femmes (ta. *phyalaba*), la danse des lamas.

Les femmes du *ṭol* du clan du défunt (*nana*, sœur aînée, *aṅa-busiṅ*, sœur cadette) s'avancent alors avec le pot en cuivre qu'elles ont reçu en dot; elles se lavent la main droite, geste rituel avant la prise du repas, et versent de l'eau sur le sol devant le *dom* (ta. *amkora kui basi*) avec un mouvement de la paume pouce tourné vers l'extérieur. C'est le geste inverse de celui que l'on fait pour boire ou manger[28]. Elles saluent le mort en s'inclinant devant lui (*phyalaba*). Les lamas commencent à danser autour du *dom*, tournant lentement sur eux-mêmes de droite à gauche, tout en jouant du *ḍāmaru* (nep. ta. *ḍhog beṭh pugap lasi, lamase ḍāmaru bajāunchā*,

[26] Voir Evans-Wentz, *op. cit.*, pp. 17 et suiv.

[27] *rigs* signifie famille, strate, sorte, du tib. *Rigs-lṅa* qui signifie litt. «les Cinq familles». Voir Tucci, *op. cit.*, pp. 137 et 171.

Les lamas tamang appellent *riṅa* la coiffe à cinq losanges représentant les différents Bouddhas: voir Macdonald, A. W. (1975), p. 158, note 68.

[28] La signification de cette inversion du sens dans les gestes au cours des rituels funéraires pourrait être rapprochée des observations de Demiéville, P. (1973b), p. 529: «en ce qui concerne les rites funèbres, il y avait une gradation du faste et du néfaste. L'usage voulait (et veut encore) que, pour saluer, on élevât devant la poitrine les deux mains placées l'une sur l'autre. Normalement les hommes mettaient la gauche sur la droite, car la gauche est yang et masculine; les femmes à l'inverse. Mais, lorsqu'on était en deuil, c'était le contraire, car alors le yin l'emportait – à moins toutefois qu'il ne s'agit d'un deuil de moins de neuf mois, car en ce cas le deuil n'était pas lié à des rites néfastes et l'inversion ne jouait pas. On a ici une double inversion, due d'un côté au sexe, de l'autre au deuil».

Les femmes tamang versent de l'eau de la main droite devant le défunt en conjurant l'aspect néfaste de la mort par un geste quotidien, mais fait en sens inverse.

litt. «après avoir salué, le lama joue du tambour»). Alors, tous les assistants, les oncles maternels s'ils sont déjà arrivés, les fils, les *kuṭumba* et les frères de clan, s'apprêtent à se rendre au cimetière (ta. *malāmi dursyā nibari*). Les femmes seules restent là. Quant aux *bompo*, ils peuvent aller au cimetière, mais ils ne doivent pas toucher au cadavre, même si l'un d'eux est dans la position d'un *kuṭumba* du défunt.

2.1.8. On montre le chemin au mort (ta. *lamden*)

Le chemin suivi par le cortège qui se rend à la dursyā est la représentation symbolique du chemin que doit suivre le *bla* pour aller au ciel (nep. *sorga*, sk. *svarga*). On retrouvera ce même cortège lors de la célébration de la *gewa*, quand l'effigie du mort sera sortie de la maison, accompagnée par les lamas jusqu'à leur autel. Le lobon lama marche devant et relie son collier (ta. *rudrāche mālā*) à l'extrémité d'un long tissu blanc de onze coudées; il y fixe aussi son *dorje*. Les fils et les gendres portent le *dom*, auquel est reliée l'autre extrémité du linge (ta. lamden ou *lamshyap*): c'est le chemin blanc[29]. Le terme tamang «lamden» est forgé du rapprochement de deux mots, *lam*, chemin, (tib. *lam*), et *den*, dérivé du tibétain *bstan-pa*, montrer. L'expression tibétaine «*thar-ba'i lam-sna bstan-pa*», «celui qui guide sur le chemin de la libération», (le *lam-ston* est celui qui guide, c'est-à-dire le lama) semble être à l'origine de la formation de ce mot contracté *lamden*, à partir de *lam-sna* et de *bstan-pa*. Il faut donc voir dans le lamden des Tamang à la fois le chemin représenté concrètement par l'étoffe, et le conducteur du lamden, c'est-à-dire le lobon lama qui «montre le chemin».

Une fois le cortège arrivé au lieu de crémation, le sol est nettoyé avec de la bouse de vache (ta. *mela klise churla*) à l'emplacement où va être construit le bûcher funéraire. Parfois, le lama y trace un *maṇḍala*. Tous les frères de clan et les oncles maternels ont amené une bûche, contribution de chaque maison au bûcher.

2.1.9. Erection du bûcher (ta. *shinsaṅ thaṅba*).

Les bûches sont entrecroisées en sept couches superposées. Les porteurs du *dom* font trois fois le tour du bûcher de gauche à droite, et déposent leur charge au-dessus. Plus loin, les lamas bâtissent leur autel et commencement les lectures, tandis que les hommes fabriquent de nouveau 108 (chiffre symbolique) coupes de feuilles destinées à recevoir les offrandes faites au défunt et aux Sãṅgye. On dépose à côté des coupes, des ustensiles de cuisine provenant de la maison du mort, objets qui rappellent la présence des femmes: le plat évasé qui sert à faire frire les légumes (ta. *tamala dādu*) et la louche plate qui sert à remuer la bouillie de maïs quotidienne (ta. *paniau*).

Après avoir terminé la lecture d'un livre intitulé «*Livre des Morts*» (ta. *hro chyoi*), le lobon lama prend une tige de bois sèche, l'entoure de mèches de coton imbibées d'huile de sésame; il se dirige vers le bûcher, y jette quelques grains de riz et allume la tige pour embraser le bois. Les fils et les gendres prennent à leur tour une tige sèche et enflamment les quatre coins. Pendant ce temps, dans la maison, les femmes cheveux dénoués, se lamentent.

[29] Voir Evans-Wentz, *op. cit.*, p. 22.

2.1.10. La méditation solitaire du lama (ta. *cham*, tib. *mtshams*).

La crémation a duré jusqu'au soir. Les fils se sont rasé la tête, ils ont revêtu le vêtement blanc du deuil (ta. *barakila kuan*, litt. «vêtement enroulé»), qu'ils ne quitteront plus jusqu'à la *gewa*. Deux lamas s'apprêtent à passer la nuit à la dursyā pour aider l'âme du mort à trouver le chemin du paradis d'Amitābha ou 'Opame, situé à l'Ouest (tib. *'Od dpag-med*). Par sa méditation (ta. cham), le lama éloigne les esprits des morts (ta. *conḍe*) qui rôdent à la dursyā, et il prononce des *mantar* (ta. *shyeṅa*). Cette méditation est solitaire, seuls les lamas et les bompo (dans d'autres occasions), peuvent réaliser cette performance sans danger de mort. On entend au début de la nuit le son du fémur humain (ta. *kaṅliṅ*, tib. *rkaṅgliṅ*) dans lequel le lama souffle à intervalles réguliers. Il a tracé autour de lui un carré de protection magique, limité aux angles et au centre par des poteaux où sont fixés des drapeaux aux couleurs des cinq directions sacrées, et qui sont reliés entre eux par sept fils de coton. Cette cérémonie sur le lieu de crémation, considérée comme dangereuse, situe les lamas tamang de l'Est dans une tradition rituelle tibétaine qui semble très ancienne. Une telle retraite est décrite par Evans Wentz[30] comme un rituel lamaïste emprunté à l'ancienne religion Bon, ou rituel d'exorcisme. Le lama visualise le squelette humain, les *ḍākinī* irritées[31], et exécute des pas de danse (semblables à ceux de la danse réalisée lors de la 2e nuit de la gewa) dans l'espace sacré qu'il a construit autour de lui. Il manie aussi ses différents instruments, le *ḍāmaru*, le fémur, le sceptre et la clochette. La nuit venue, le lama cesse ses lectures pour jouer, méditer et danser.

Une telle veillée est source de beaucoup de prestige aux yeux des villageois, qui ne s'aventureraient jamais seuls au lieu de crémation, la nuit. La peur qu'inspire ce rituel renforce le prestige du lama. L'un d'eux m'a rappelé une coutume d'autrefois qui consistait à conserver le crâne du mort, pour qu'on y offre au-dedans, au lama ayant accompli la retraite, l'offrande rituelle de bière (ta. *doishya*), après la crémation. Les lamas disent aussi qu'ils sont attaqués lors de leur méditation par des esprits sous forme de petits chiens féroces (ta. *shya shya nakhi*, nep. *masān*) avides de chair humaine et du sang des morts. Le lama doit les exorciser pendant la nuit et les combattre, mais en les repoussant seulement, et non pas en les provoquant à la lutte comme font les bompo.

Au petit matin, les fils et les gendres retournent à la dursyā avec une hotte (ta. *caṅ*). Le gendre principal rassemble les cendres du bûcher dans la hotte, en en extrayant auparavant un fragment de l'os du crâne (ta. *ruiba*, ? tib. *rus-pa*) qu'il ramènera à la maison du défunt.

30 L'emprunt de cette retraite aux religions pré-bouddhiques n'est pas prouvé. Quoiqu'il en soit, sous le nom de «rite de Chöd comme drame mystique», Evans-Wentz décrit cette retraite solitaire des yogins dans les lieux de crémation, dans (1977), pp. 286–8.

31 Les Ḍākinīs sont présentées avec différents aspects dans la littérature tibétaine. On trouve ces vers dans *The Nine Ways of Bon*, D. L. Snellgrove, p. 183:

«a beautiful goddess is a pleasing companion.
a beautiful mermaid is a companion of perfect achievement.
a pleasing woman is a skilful companion.
an excellent ḍākinī is the best of companions».

Dans *«Calling the Soul (p. 269)»*, F. D. Lessing décrit la partie du rituel de rappel de l'âme appelée «Ransoming the Soul» from the «Deeds of the Ḍākinīs, the Mothers». Il s'agit dans ce cas de divinités féminines irritées qu'il faut apaiser par des offrandes. Plus loin, p. 271 les Ḍākinīs sont appelées «Sky-wanderers» (sk. Khecara or Ḍākinī).

Tous descendent à la rivière pour y jeter les cendres, selon un rite emprunté aux Brahmanes. De retour à la maison, les lamas construisent de nouveau un autel devant le mur extérieur et y déposent des vêtements neufs qui serviront à l'édification de l'effigie du mort le jour de la gewa, avec l'os du crâne.

2.1.11. L'offrande aux lamas (ta. *sergymen*, tib. *gser-skyems*)[32].

Pour les remercier et les honorer, on offre aux lamas de la bière de maïs (chaṅ) avec du maïs éclaté, et une petite coupe remplie d'huile. Cette offrande est le *sāgun* (ta. *poṅ* ou *sergyem*); le lobon lama jette alors quelques grains de riz qu'il porte sur lui en permanence, il en dépose quelques-unes dans la coupe puis fait des onctions d'huile aux assistants afin de les purifier de la souillure (ta. *ḍip*) inhérente au contact avec la mort et le lieu de crémation.

2.1.12. La demeure provisoire de l'âme (ta. *kyàn*, tib. *sgaṅ-kha*, étagère).

La purification de la maison est faite (ta. *chokyap laba*). Les vêtements neufs et l'os sont déposés dans un coffre sur une étagère (*kyaṅ*) fixée au mur près de la porte. C'est la nouvelle demeure transitoire du défunt, dont l'âme errante n'a pas encore trouvé de nouveau support où se réincarner. Pendant un délai qui varie selon la richesse de la famille (qui doit soutenir un deuil sévère, handicap sérieux pour les travaux des champs), et qui est la plupart du temps inférieur à la durée théorique de quarante-neuf jours, le défunt sera nourri matin et soir par le principal gendre, avec un peu de riz cuit, des légumes et de l'eau, qu'il déposera sur l'autel du défunt dans une assiette. De l'encens et une lampe à huile y brûleront en permanence. Les bompo éviteront d'entrer dans la maison et les enfants de la famille suivront des règles strictes de deuil. Les lamas viendront une fois par semaine continuer les récitations destinées à guider le *bla* vers sa nouvelle demeure.

La crémation ne se pratique que pour les adultes qui ont été initiés. Pour les garçons, l'initiation a lieu vers l'âge de douze ans (ta. *chewar*), et pour les filles, une cérémonie d'engagement au mariage peut être célébrée dès l'âge de six mois (nep. ta. *pāsni*), cérémonie qui tient lieu d'initiation, mais qui est à présent très rarement célébrée. C'est le mariage qui introduit les filles dans le monde adulte. Les enfants non initiés, et qui n'ont par conséquent pas encore leur place dans le clan et dans la société, sont considérés comme dépourvus de tout démérite (ta. *ḍikpa*), et peuvent donc gagner instantanément une renaissance heureuse[33].

[32] Au Tibet, le *gser skyems* est un «breuvage d'or», offert au cours d'une cérémonie en l'honneur des Dharmapālas: «The *gser skyems* consists of Tibetan beer (chang) mixed with grain. Some of the Tibetan texts, especially those of the Bon, speak about a «turquoise-blue *gser skyems*», *gser skyems g. yu sngon*. According to the name of the group of deities to whom the *gser skyems* is offered the ceremony is called a *Dregs pa'i gser skyems*, *sku lnga'i gser skyems* an oral tradition claims that the term «gold beverage» has been derived from the habit of an ancient Tibetan king who, when drinking beer, always used to lay a few gold nuggets on the bottom of his cup ... (suit la description du rituel) ... A special kind of *gser skyems* offered in ceremonies of black magic is the «blood gser skyems»; it consists of a mixture of the blood of a hen, sheep, or yak with grain.» René de Nebesky-Wojkowitz, *Oracles and Demons of Tibet*, (1975), p. 401. Les lamas Tamang quant à eux se servent d'un mélange de chang et de grains de riz pour offrir le *gser skyems*.

[33] Holmberg, D. (1980), p. 198, décrit cette situation des enfants dans la *gewa*, et le rôle des âmes-fleurs qui leur sont associées: «children under twelve have (...) *so mhendo* or life-force flowers. Children's *so* are in the care of

J'ai pu assister à l'enterrement d'un bébé, cérémonie qu'il convient de décrire ici.

2.2. *Enterrement d'un enfant*

2.2.1. Offrandes (ta. *chopa*) et salutations.

Un enfant d'un an est mort dans la maison où je demeure. On ne prépare ni crémation, ni gewa, mais une cérémonie qui se déroule le lendemain même du décès. Sa durée sera d'autant plus limitée que la famille est très pauvre. Deux lamas (apprentis) sont arrivés le matin. Le corps du bébé est disposé à l'angle nord de la maison, en direction des divinités de la montagne de Sailung (lieu de pèlerinage tamang conduit par les bompo, qui vont y faire des vœux de prospérité à Mahādeu au mois de décembre-janvier, le jour de la pleine lune). Ses jambes sont repliées en lotus, les mains jointes sous un drap blanc. Le père et la mère s'agenouillent à côté du corps, et les lamas dressent leur autel devant le corps, dans la maison. Ils y déposent à gauche le sceptre (dorje), au milieu le vase sacré (*bumpa*) rempli de lait coupé d'eau, et à droite les statuettes (lagu). Devant sont disposées sept petites coupes (ta. *chopa dui*, tib. *mčhod-pa bdun*) contenant du riz, des lampes à beurre (ta. *mārmen*), des fleurs, et à côté la conque sacrée (ta. *duṅ*) dans laquelle les jeunes lamas soufflent à intervalles réguliers.

2.2.2. Lecture du Livre des clans (ta. *Ru(*)chyoi*, *Ruichen Cyopge*, tib. *Rus-čhen bčo-brgyad*, le livre des dix-huit grands clans).

Les lamas entament la lecture du livre des clans, et les parents saluent le corps à plusieurs reprises en s'inclinant le front à terre. Les lamas font au fur et à mesure des libations de lait et d'eau sur les statuettes. A la fin de la lecture, le plus âgé des anciens du *ṭol* (ta. *ganba*), présent au milieu des frères de clan et des gendres de la maison, s'adresse aux assistants en rappelant les devoirs que les parents avaient vis-à-vis de leurs enfants, et en citant les règles du deuil et des échanges qui vont suivre. A ce moment-là, il est interrompu par les sanglots soudains de la mère, appuyée sur l'escabeau de la maison. C'est le moment où le gendre (en l'occurrence un gendre d'un frère de clan du père de famille), s'apprête à sortir le corps sur la natte où il repose. Au-dehors, les hommes fabriquent un brancard en bambou où l'on allonge la dépouille enveloppée d'un linge blanc, et les hommes seuls se dirigent vers la dursyā, en emportant également la natte et les vêtements de l'enfant.

2.2.3. L'enterrement.

Sur la crête de la colline, au lieu de crémation, l'un des *mha* (ta. gendre) creuse une fosse, pendant que les assistants parlent et fument en se détendant de l'austérité de la scéne

* Samten Karmay me signale l'existence d'un livre tibétain «*ro-chog*», consacré aux rituels funéraires, *ro* renvoyant dans ce cas à tib. *ro*, cadavre.

---

phamo or *kale āma* – motherers – who like bees constructing a hive build the body of the child. The *so* while under the care of the kale āma live in flowers and play from flower to flower. When a child reaches age twelve, or completes one twelve-year cycle, the external *so* shifts to a tree».

précédente. Celui qui creuse est relayé par un frère de clan. Le corps est alors déposé au fond du trou, dans son linceul, puis recouvert directement de terre. On érige un petit tumulus de pierres sur lequel on fixe une tige de bambou avec un tissu blanc flottant à l'extrémité. Sur le tumulus, le lama dépose une coupe de feuille contenant du maïs éclaté, et une bouteille remplie de l'eau qui a servi à faire les libations. A côté, le *mha* brûle les vêtements de l'enfant, et sa natte (ta. *matura*).

2.2.4. La purification (ta. *ḍip silba*, tib. *sgrib*, impur, *bsil-ba*, nettoyer).

De retour à la maison, tous ceux qui ont été à la dursyā se lavent les mains. La mère a nettoyé le sol de la maison avec de la bouse de vache. Les lamas font venir le Sāṅgye en répandant la fumée de l'encens de genévrier avec la main. Pour barrer le chemin aux esprits (ta. *maṅ*), et particulièrement à celui de l'enfant mort, l'un des hommes a déposé sur le chemin du retour une barrière de ronces sur le sol. L'accès du lieu de crémation est tout particulièrement interdit aux femmes enceintes. La mère qui a perdu un bébé encoure également de grands dangers à dormir les quatre ou cinq nuits suivantes dans sa maison, car l'esprit de l'enfant peut revenir s'accrocher à elle, et boire son lait. La mère risque de tomber gravement malade, et mettre en danger de mort ses autres enfants. Elle s'en va donc, le soir venu, dormir chez le bompo, en emmenant avec elle sa dernière fille malade. Le père, quant à lui, est considéré comme étant hors d'atteinte.

2.2.5. Le repas rituel, remise des *ṭikā* (ta. *khaṅedān*, offrandes de la maison).

Tous les assistants reçoivent du maïs éclaté, à l'extérieur de la maison, et les lamas dressent à nouveau leur autel au-dehors. Pendant la lecture, les femmes préparent un repas (ta. *mlala khan*) et des couronnes de pain de maïs frites (*gyeṅ*). La mère s'approche de l'autel et verse elle-même du lait sur les statuettes, avec le vase sacré. Elle donne ainsi symboliquement de la nourriture à son enfant pour le calmer. Ses autres enfants, ainsi que ceux de sa sœur aînée, sont assis le long du mur. Elle leur enduit le visage et les cheveux d'huile de moutarde et leur dépose à chacun un *ṭikā* fait de yaourt et de grains de riz sur le front, puis elle donne à chacun quelques *paisā* (monnaie). Son mari procède aussi à cette offrande. Cette femme et sa sœur sont les épouses de deux frères du clan Bal. Leurs enfants les appellent mutuellement mère et tante (ta. *aru*), et la mère en deuil considères ses nièces comme ses propres filles; elle a donc vis à vis d'elles les mêmes devoirs qu'envers ses enfants. Dans ce cas, la mère accomplit les devoirs du deuil envers sa propre descendance, ce qui est considéré comme l'inverse de la situation habituelle. Les lamas reçoivent aussi des *ṭikā* de la mère, mais se l'appliquent eux-mêmes sur le front. L'assistant du lama prélève un peu de nourriture (ta. *kwaba*) dans chaque assiette et la dépose à côté, en offrande aux esprits (ta. *sande*, ? tib. *za-'dre*) qui «reniflent» l'odeur de la nourriture des vivants. La mère dépose des boules de farine de riz frites sur l'autel des lamas, exprimant par cette offrande au Sāṅgye et au défunt ce qui sera, dans la gewa des adultes, le tranfert collectif de bienfait pour le mort, de la part de tout le village.

La mère est singulièrement isolée lors de la disparition d'un enfant, événement qui se produit au minimum une fois dans chaque famille. La perte d'un fils diminue pour les parents la chance d'avoir une *gewa* convenable. Le clan perd un allié potentiel, et cette perte d'un frère de clan, non encore socialisé, improductif, fait peser sur la mère toute la suspicion

suscitée par l'apparition inévitable de pollution engendrée par la mort. La mère était le seul allié objectif de l'enfant non initié, ce qui justifie ses devoirs envers lui. Elle devient aussi la victime de l'esprit redouté et vorace du bébé, force aveugle car irresponsable. La dette sociale de la mère est double, la mort de son enfant renouvelant la pollution qu'avait entraînée la naissance peu de temps auparavant, et causant une perte pour le clan tout en menaçant ses propres enfants. C'est ce même soupçon qui pèsera toujours sur les épouses venues d'autres villages, d'autre clans, alliées souhaitées, obligées, des hommes, mais sources d'obligations et d'humiliations pour eux, qui deviennent par le mariage les serviteurs de leurs beaux-parents et de leurs beaux-frères.

2.3. *La gewa d'un père fondateur du clan*

2.3.1. L'héritage.

Entre le mois de novembre et le mois d'avril, seule période où l'on célèbre les funérailles, les gewa sont nombreuses et peuvent se succéder au rythme d'une toutes les trois semaines environ. Une famille peut se trouver dans l'obligation de participer à trois ou quatre *gewa* en ayant à chaque fois un rôle différent suivant sa relation de parenté avec le défunt. La *gewa* d'une relation lointaine est plutôt une occasion de réjouissance, celle d'un proche entraîne automatiquement des dépenses et des prestations qui coûtent beaucoup d'argent et de temps de travail (préparation de nourriture, blanchissage du riz, tamisage des farines), et l'achat de vêtements et de tissus. Ces activités de participation aux *gewa* occupent une grande partie du temps de travail pendant les mois d'hiver.

Dans le *ṭol* Watipi, la disparition d'un ancien du clan (*ganba*) mobilise environ trois cents personnes, en comptant toutes les familles des frères de clan du défunt, celles des oncles maternels (*ashyaṅ*), des sœurs et des gendres (*mha*). Le décès a eu lieu un lundi et la crémation trois jours après, pour des raisons pratiques. Deux des fils devaient revenir du Teraï pour la *gewa*, et la fille aînée, d'un village voisin. Le plus jeune des fils, Ṭhulo Kanchā Lama, qui n'avait pas eu de part de propriété, devait hériter du père la moitié de la maison, déjà partagée auparavant entre le troisième fils, Mailā, et les parents. Il devait prendre sa mère à sa charge. Sa famille qui vivait à Kathmandou est revenue vivre au village un peu avant la célébration de la *gewa*. A cause de la pauvreté des fils qui devaient héberger leurs frères venus du Teraï, la période intermédiaire entre la gewa et la crémation n'a duré que vingt-neuf jours. Une semaine environ avant la gewa, le muret (ta. *ten*) qui avait été construit à l'intérieur de la maison pour la séparer en deux fut abattu, la maison représentant un nouvel espace à partager une fois le père disparu.

2.3.2. Les obligations à l'intérieur du *ṭol*.

Le *ṭol* Watipi auquel appartenait le ganba disparu existe depuis environ trois cents ans, et fut fondé par un ancêtre commun à toutes les familles du *ṭol*. La plus vieille maison est celle habitée actuellement par le tambā[34], qui avait avec le défunt un grand-père commun. Il y a

[34] Il ne sera ici question du *Tamba* (personnage sur qui nous comptons revenir par ailleurs) que dans son rôle au cours de la *gewa*. Le tamba est cité par ailleurs dans Höfer, *op. cit.*, p. 20, note, et dans Peters, L. G. (1978), pp. 71–2.

treize maisons dans ce *ṭol* qui s'est formé peu à peu avec les familles de tous les descendants en ligne directe de cet ancêtre. Le *ṭol* Watipi est ainsi constitué des représentants d'un seul clan Bal ayant donné beaucoup de femmes sur les versants voisins, qui leur ont fourni des gendres, installés parfois tout à côté de leur *ṭol*. Ce clan Bal est très homogène, et sa position de donneur de femmes à tous les clans lui assure une supériorité sur les autres, principalement sur les Muktān, les Shyaṅdan, les Lobsān et les Blon. Le tamba, qui est le dépositaire de toutes les traditions d'alliance entre clans, est dit avoir dans ce cas précis une moitié de parenté avec le défunt (il est son cousin), ce qui se concrétise par une moitié de devoir lors de deuil et une moitié de propriété donc d'héritage (nep. *tambale adi baschā*). Cela signifie que le tamba observera six jours et demi de deuil pour son cousin, au lieu des treize suivis par les fils du défunt, et qu'il fournira la moitié de la nourriture nécessaire.

2.3.3. Le deuil des descendants.

Les fils, quant à eux, observent à la mort de leur père un jeûne qui dure normalement quarante-neuf jours, mais ici, treize jours[35]. Ce jeûne comporte l'interdiction de manger du sel, des oignons, de l'huile, des orties, du porc, de la viande de buffle, de chèvre et de mouton. Pour la disparition de la mère, les fils doivent dormir directement sur le sol sans natte, et s'abstiennent de sel, de lait, de viande de poulet. Le veuf peut cependant boire du lait. Les femmes en deuil ne doivent pas changer de vêtement ni porter leurs bijoux avant la fin de la gewa, et fils et filles attendent ce jour-là pour se laver. D'un enfant mort, il est dit, «qu'il est allé rapporter du sel au Tibet pour sa mère» (nep. *bābu āmālai bhoṭma nun linu gāyo*). Le sel serait donc considéré comme antinomique du lait. Lait et sel marquent à la fois symboliquement la différence des sexes, homme-sel s'opposant à mère-lait, et l'inversion des sens que la mort suggère, c'est-à-dire que l'enfant qui dépendait pour vivre du lait de sa mère, se retrouve une fois mort au pays aride du sel (qui est par excellence le Tibet, le pays du Sāṅgye); de même, les femmes versent de l'eau avec la paume retournée devant le *dom* du défunt, et fils et filles s'abstiennent de l'aliment qui symbolisait la présence des parents. Le sel dans la maison est conservé dans un coffre (*bāḍo*) en terre ou en bois, souvent le même qui sert à contenir l'os du crâne et les vêtements du mort pendant la période intermédiaire entre le décès et la gewa. Le mort retourne au Tibet, dit-on aussi, sous-entendant par là qu'il existe peut-être un lien entre le pays du sel et le pays de la mort, la terre sacrée liée pour les Tamang au Sorga, au ciel où les âmes errantes vont chercher à renaître.

2.3.4. Le vingt-sixième jour du deuil, le *kulchaṅ* (ta. *khorchaṅ*).

Deux cent cinquante à trois cents personnes doivent arriver à partir de ce jour-là, venant de lieux déterminés géographiquement par les résidences des sœurs et parents par alliance; du côté du ṭol Watipi, on dit «chez nous», les frères de clan patrilocaux, de l'autre côté de la rivière on dit «chez eux», c'est-à-dire les oncles maternels (*ashyaṅ*) directs ou par assimilation (c'est-à-dire tout mâle adulte apparenté aux frères et aux parents de la mère). Des *ṭol* voisins

[35] Sur les vingt-neuf jours de deuil, treize sont considérés comme nécessitant un jeûne tres strict. Mais les contraintes peuvent être relâchées suivant les efforts physiques à accomplir. L'un des fils effectuait un travail saisonnier de portage au moment de la mort de son père, et ne pouvait respecter ces règles, ce qui a provoqué un conflit avec le lama: il devait en particulier brûler des chaussures neuves qu'il avait gardées pendant le deuil.

viennent aussi les gendres, les sœurs (*busiṅ*), les beaux-frères et les belles-sœurs (*cabo-camo*). Les premiers présents sont donc les frères de clan. Cinq jours avant la *gewa*, le pilon à blanchir le riz (nep. *ḍhiki*, ta. *laṅ*) a résonné dès quatre heures du matin pour la fabrication des farines de riz et de maïs. La maison du tamba, l'une des plus riches, doit fournir trois *muri* de maïs pour la préparation de la bière, les trois autres étant fournis par les fils[36]. Le riz doit être acheté à Kathmandou et acheminé par porteurs. Chacun des quatre fils a fourni deux *muri* de riz, la fille un. L'un des fils a engagé un salaire de porteur de deux mois, d'avance, pour payer sa part des frais. Il doit se charger de l'achat du buffle pour la famille. Ce partage a fait l'objet d'une discussion continue pendant tout le temps précédant la gewa. C'est aussi par une corvée partagée entre les frères de clan que débute la cérémonie, la collecte du bois. Chaque famille du ṭol doit apporter un fagot en envoyant un jeune fils[37].

Le jour de la réunion des *ganba* du clan, un 7 novembre (le 21 du mois de *kārtik*, 15 octobre-15 novembre), les fils reçoivent ce bois de chaque famille en offrant en retour un *sāgun* (ta. *poṅ*, boisson alcoolisée) aux anciens du clan. Ce jour-là, le plus jeune des fils de la maison a fait le tour du ṭol à cinq heures du matin, pour appeler les ganba au *chaṅ* du clan (ta. *khorchaṅ*). Lamas, ganba et tamba arrivent à la maison vers huit heures trente, et prennent place par ordre d'ancienneté au fond de la maison (ta. «*torshe shyugo*», tib. *bzügs-dgos*, asseyez-vous «en haut»)[38]. Dans un autre coin de la maison, l'un des fils et sa femme épluchent des papayes vertes (on est en hiver) pour faire des amuse-gueules (nep. ta. *acār*). La discussion tourne autour des règles à observer pendant le deuil; on compare les coutumes des Tamang à celles des Bāhun (Brahmanes) du ṭol voisin, qui ne laissent pas le corps du défunt à l'intérieur de la maison, tandis que les Tamang peuvent le garder, enduit d'huile, jusqu'à sept jours avant la crémation. Normalement, les nouveaux vêtements du défunt auraient dû être déposés dans une cruche en terre, et dans ce cas, on ne possédait qu'un coffre en métal disponible (ta. *tyaṅka*) à cet effet, celui qui est disposé en ce moment sur l'autel. A côté, une boîte contient les cendres du mort. Le lama le plus âgé rappelle les règles du deuil aux assistants, tandis que le fils aîné de la maison asperge les cendres d'eau purifiée (ta. *chaṅba kui*) avec une plume de paon (ta. *mrawai luṅje*) retirée du vase sacré des lamas (ta. *bumpa*). Une femme sert aux invités la bière de maïs accompagnée de piments, de morceaux de papaye frottés de sel et d'épices, et des quartiers de courge bouillie. Pour tout le monde, la bière (*chaṅ*) se dit «*ji*», mais en l'offrant aux lamas, on dit «*phui*» de manière honorifique, tandis que les *ganba* se voient offrir le «*kem*». Au moment de boire, tout le monde élève les mains, en disant d'abord «chyoigo» aux lamas, puis «solgo» à tous. On parle du disparu et l'on compte les survivants de cette époque. Certains avaient des dettes envers le défunt, ils devront les régler avec les fils. La gewa est en effet l'une des occasions principales de régler des dettes dans le clan. Le tamba, qui est aussi chef de village (nep. *adakshe*), peut avoir à

[36] Un *muri* = 20*pāthi* = environs 63 kg pour le maïs et 69 kg pour le riz décortiqué. Au village, le pathi de maïs vaut 8 roupies (environ 0,52 F). La contribution des fils et du Tamba (frère du défunt) est de 480 roupies chacun. Les frères du défunt et ses fils ont dépensé au total 8100 roupies, se décomposant en 500 pour le buffle, 5000 pour le riz, et le reste pour les salaires des Damaī, des lamas, les tissus, les ustensiles de cuisine.

[37] La corvée du bois est le *car*. Voir Santabir Lama, *op. cit.*, p. 13.

[38] *Pong*: Santabir Lama, *ibid.*, pp. 12–3 donne les différents noms des *pong* suivant les lieux et les circonstances. Cet usage est encore vivant à Temal. Le *khorchaṅ* est le chang bu par le clan le jour de la gewa, ou le chang que l'on boit en passant chez des amis au cours de promenades. On emploie à cette occasion des formes de langage honorifique pour les aînés, les prêtres et les divinités. «Asseyez-vous» se dit «*shyugo*» aux lamas et aux *ganba*, et «mangez» se dit «*shyoigo*» tandis que les aînés s'entendent dire «*solgo*».

cette occasion un rôle d'arbitre, et il dirige dans ce cas le partage des frais. On attribue au plus jeune des fils la charge d'aller acheter le buffle et l'on fixe le jour où on ira offrir la bière de bienvenue aux lamas, qui n'arriveront que le surlendemain pour commencer la célébration de la gewa. Tout le monde commente le partage de la maison dont vont hériter les deux derniers fils: il n'y a qu'une seule poutre centrale, et le pilier qui la soutient ne peut être divisé, que fera-t-on?

Parmi les assistants, certains laïcs sont appelés aussi «lamas»; il s'agit dans ce cas non pas de la désignation des prêtres mais d'un patronyme utilisé en manière de distinction par certaines familles tamang riches ou considérées. Une pipe circule de main en main. Le fils aîné de la famille qui vit dans le Teraï depuis vingt ans déjà, et qui a perdu l'habitude des siens et de la vie dans la maison tamang, reste un peu à l'écart. Le gendre principal est assis dans la partie basse de la maison (ta. *marshe*), vers la porte. Les charges du travail pendant la gewa sont réparties entre les frères de clan et les *ganba* du ṭol. Le tamba explique:

> «pour faire la gewa du père, les charges incombent d'abord[39] au tamba, ensuite au lama, puis au *bandhilpā* qui restera dans la maison pour s'occuper du riz, du sel, de la bière, des épices, des pains et de la viande; ensuite au chaṅba, celui qui versera les seaux de chaṅ et nettoiera la maison; au *watiba*, qui apportera de l'eau, et enfin, ensemble, au *donpo* et au *kaṭhaumba*, chefs de ces travaux».

Le tamba est quant à lui le maître de cérémonie, il est le responsable du bon ordre et de l'exécution des tâches. Le premier jour de préparation se clôt sur cette réunion.

2.3.5. Le vingt-septième jour de deuil, le devoir des gendres (*mha*)

Le vingt-deux du mois de kārtik, tandis que tôt le matin des femmes préparent de l'alcool de riz (nep. ta. *airak* ou *raksi*) dans des chaudrons pour l'emporter dans une autre gewa qui aura lieu d'ici dix jours dans leur village paternel, les Damāï sont arrivés et ont installé leur machine à coudre devant la maison[40]. Ce ne sont pas les Damāï qui résident au-dessus du ṭol Watipi, dont les Tamang et les Bāhun sont les clients habituels pour les mariages, mais d'autres Damāï, convoqués par les gendres de la famille. Ils vont fabriquer la couverture qui doit être mise par eux à l'intérieur de la structure de bambou qui sera l'effigie du mort (nep. *murti*, ta. *shiba gur*, tib. *ci-ba'i gur*, litt. «tente du mort»). Les frères ont acheté le coton pour 63 roupies (monnaie népalaise) à Kathmandou, et le principal gendre doit recevoir pour tout son travail un salaire de 200 roupies environ (ta. *sai laba*, le salaire donné). Une fois la couverture confectionnée par les Damāï, le gendre l'emportera chez le bompo qui est aussi en l'occurrence l'un des gendres, chez qui il réside provisoirement. Cette couverture devra être rapportée la nuit de la fabrication de l'effigie. Les couturiers préparent aussi une partie du costume à mettre dans la «tente», pour 100 roupies de coton. Ils continueront à coudre jusque vers onze heures et demi du matin, moment où on leur apporte un repas, tandis que pour les voisins, la corvée de bois continue. Des enfants préparent le coton à coudre pour les Damāï, et les hommes présents se rasent mutuellement la barbe. Cette opération attire beaucoup d'assistants, ainsi que le tamba. Les belles-filles du défunt travaillent dans la maison depuis le

[39] Les noms des acteurs principaux de la *gewa* dans Santabir Lama, *ibid.*, p. 11 sont: *lāmā lobon*, *ganba*, *tamba*, *kongyer*, *umje*, *laiba*, *kaṭaũke*, *chaṅma*, *chyuba*, noms désignant les fonctions attribuées.

[40] La machine à coudre des Damaī est transportable. Elle est déposée directement sur le sol et les Damaī cousent assis. C'est une machine japonaise importée d'Inde qui vaut environ 1200 roupies.

petit jour. Vers midi, c'est-à-dire trois heures après avoir commencé, les Damaï ont déjà piqué quarante mètres de points sur la couverture rembourrée.

2.3.6. Le partage de la viande.

Ce jour est celui de l'achat et de l'abattage du buffle. Un buffle mâle adulte vaut de nos jours 3000 roupies. La famille, qui est pauvre, a décidé d'acheter aux Brahmanes du ṭol voisin un buffle blessé peu de temps auparavant, et qui devait être abattu, au prix de 500 roupies. Dans la colonne qui s'ébranle vers le village des Bāhun[41], il y a un ancien tālukdār[42] de Temal, le bompo qui est un spécialiste du dépeçage, un deuxième gendre, deux des fils accompagnés de leurs *mit*[43], un ganba et le tamba. Le long du chemin, les Bāhun rencontrés s'enquièrent du but de ce déplacement. On parle de la gewa, et on dit qu'on va acheter un buffle chez le maître d'école. Mais ce dialogue est une manière de salutation, car tout le monde est déjà au courant des intentions du cortège. Le fils qui doit payer l'animal donne l'argent à son gendre, qui le transmet au tamba, et celui-ci le donne au vendeur du buffle. Le *mit* assomme le buffle d'un coup de cognée derrière la tête, tandis que les enfants trépignent de joie. L'un des gendres et le bompo commencent le dépeçage de l'animal, puis le découpage, d'abord par la tête et les pattes. Tous les hommes présents se sont mis peu à peu au travail, sauf le tamba. Environ une heure après, les différents tas de viande sont répartis dans les paniers. Le bompo termine à la hache le découpage des côtes. C'est à l'occasion de ces achats de viande que se tissent des relations entre Bāhun et Tamang. Les Tamang, mangeurs de bœuf, débarrassent les Bāhun de leurs encombrants animaux morts, c'est pourquoi ceux-ci, en revanche, leur manifestent une sorte de reconnaissance mêlée de mépris.

Vers 14h30, on remonte au ṭol. Un gendre porte la tête et les entrailles dans une hotte, sous les quolibets de tous, et l'autre gendre porte les pattes. Tout le monde fait une halte au reposoir (*cautāra*), sous l'arbre pipal, et on se met à vider les entrailles sur des feuilles. Les vieux, assis en cercle, discutent du partage de la viande, dont toutes les familles du ṭol devront avoir une part. De retour à la maison, sur le muret supérieur, la viande est entièrement débitée et organisée en tas comprenant des morceaux de chaque partie du buffle. Toutes les familles du clan Bal emportent chez elles un paquet pour le faire cuire et le ramener lors du repas commun de la gewa. Vers cinq heures de l'après-midi, les Damaï ont fini leur travail.

[41] Les Brahmanes ou Bahun des collines, sont installés plus bas que les Tamang sur la pente, près des points d'eau.

[42] De nombreux tālukdār de Temal ont maintenant un rôle dans le panchayat de village.

[43] *Mit*: le mit est un système de relation fondé sur la réciprocité, qui lie rituellement deux individus de statut égal. Turner, p. 507, donne: «*mit lāunu*, to form friendship with somebody by a particular ceremony in which the two concerned exchange money, embrace and are friends for life, one mourning the other's death as a relation's». La relation de *mit* est pratiquée dans tout le Népal. On noue des *mit* à différents âges de la vie, dans les moments importants de l'existence comme la construction d'une maison, l'initiation pour les garçons, le mariage, un pèlerinage. Cette relation a différents noms suivants les ethnies. On dit *lengmo* ou *lengshia* en ta. Oublier les obligations rituelles que l'on a par rapport à son *lengmo* entraîne l'état de «faute» (*pap*). Entre lamas, cette relation entraîne la célébration de fêtes importantes, particulièrement au moment de la *gewa* de l'un des *lengmo*. Sur le *mit* en tibétain (*gnas-chain*), voir: Corneille Jest, *Dolpo, Communautés de langue tibétaine du Népal*, Paris, édition du C.N.R.S., 1976, p. 165; et voir: Okada, F. E. «Ritual brotherhood, a cohesive factor in nepalese society», in: *South Western Journal of Anthropology*, 13, 1957, pp. 212–22.

2.3.7. Le premier jour de la gewa, (*dona sāgun*, ta. *syalgar*).

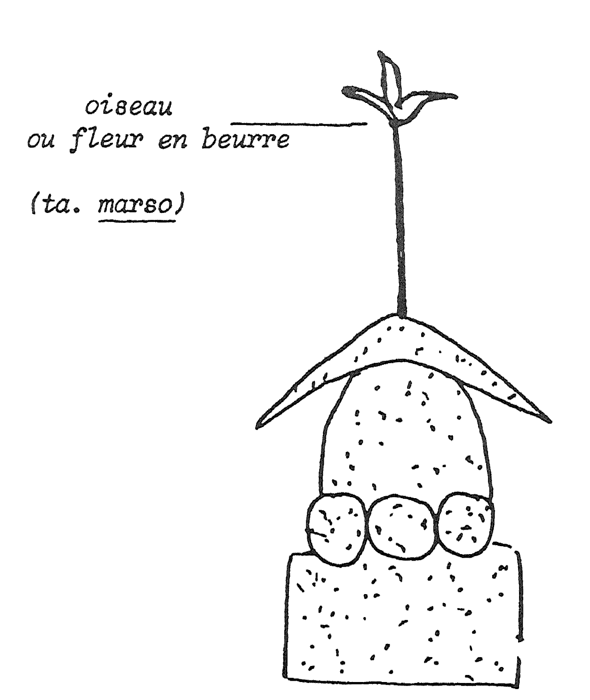
Ce jour-là, l'arrivée des lamas et le respect dont ils sont entourés focalisent l'attention de tous. Les ganba s'éclipsent, et désormais le lobon lama et ses assistants seront les principaux acteurs. Mais, en toile de fond, les relations sociales dans le ṭol ne vont cesser de se réaffirmer à différents moments critiques de la *gewa*.

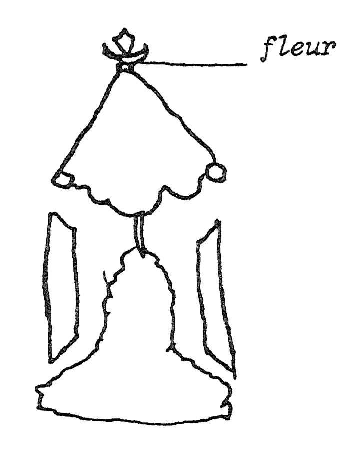
2.3.7.1 Dès le matin, les jeunes hommes ont été mobilisés pour construire la tente des lamas (ta. *dajaṅ*), qui abritera l'autel. Cette tente est toujours bâtie à l'écart de la maison, en dessous si possible, et orientée vers le nord. Plus loin et en retrait, une hutte va abriter la cuisine. La gewa se déroulera constamment entre ces trois espaces.

Des ganba viennent boire du chaṅ dans la maison, et vers onze heures du matin les lamas arrivent. On leur fait place sous l'auvent, et on dépose devant chacun d'eux une feuille contenant des pains rôtis de maïs et un bol de bière. Le lobon lama verse un peu d'eau du *bumpa* dans sa main, puis il en fait boire à tous les assistants: c'est le *dona sāgun* ou *syalgar*, offrande faite aux lamas le premier jour, en échange de leur bénédiction. Vers 13h, les lamas se sont déplacés sous la tente et commencent la fabrication des *tormo* (tib. *gtor-ma*) de riz, sur un plateau[44]. Désormais, et pendant trois jours et trois nuits consécutifs, ils ne quitteront plus cette tente que pour aller dans la maison et revenir, parcourant ce trajet avec le lamden et l'effigie, ou revenant officier à l'intérieur de la maison, la nuit. Un jeune lama apprenti commence généralement à pétrir la pâte de riz en s'enduisant les mains d'huile, puis le lobon lama fabrique le tormo principal, celui du centre, à partir d'un socle carré surmonté d'une boule sur laquelle il rajoute de nombreuses décorations, trois marques de beurre (ta. *karsum*, tib. *dkar-gsum*, «les trois blancs»: lait, fromage, beurre)[45], trois marques de sucres (ta. *ṅarsum*, tib. *mṅar-gsum*, «les trois sucres», mélasse, miel, sucre), et trois marques rouges (ta. *marsum*, tib. *dmar-gsum*, «les trois rouges», viande, sang, os); il fixe également des tiges

[44] «Un élément essentiel de nombreux *mčhod* (offrande authentique) est le *gtorma*, un tas de farine d'orge pétrie avec du beurre. Parfois celui-ci est coloré et peut ensuite recevoir des formes diverses selon le rite auquel il est destiné. Dans la liturgie, on distingue la personne offrant des *gtor-ma*, (...) le récipient dans lequel se trouve l'offrande (...) les substances (*bcud*) qu'on offre en même temps (...), l'entité à laquelle l'offrande est faite (...), la manière d'offrir»: G. Tucci, *op. cit.*, p. 156. Les bompo tamang fabriquent aussi des *solmo*, (*tormo* noires), lors de leurs séances d'exorcisme. Les familles plus riches peuvent faire mêler aux tormos du poivre noir et du sucre de canne (*uku*) au riz. Pour une description détaillée des différentes sortes de *gtor-ma* tibétains et des rituels au cours desquels on les utilise, voir René de Nebesky-Wojkowitz, *Oracles and Demons of Tibet The Cult and Iconography of the Tibetan Protective Deities*. Akademische Druck – U. Verlagsanstalt Graz/Austria, 1975, Indexe p. 641, et surtout pp. 347–356: «The *gtor-ma* are divided into two main groups: the so-called *drap po'i gtor-ma* which are destined for the wrathful deities, and the *zhi-ba'i gtor-ma* presented to those gods and goddesses who appear in a peaceful aspect. In general, the *gtor-ma* of the first type have straight, sharp out-lines, and their sides are mostly covered with decorations representing clouds of smoke and flames, while many of the *zhi ba gtor-ma* are of a roundish shape. The colour of the *gtor-ma* is frequently identical with the characteristic hue of the deity or the group of supernatural beings to whom it is being offered. Thus e.g. the *gtor-ma* destined for the *btsan* are mostly red, those presented to the *bdud* are black, etc...».

[45] Thudup pourrait aussi être rapproché de l'étymologie tibétaine «*mthustobs*», force, puissance. Graham Clarke, in: *The Temple and Kinship among a Buddhist People of the Himalaya*, thesis ..., Appendice p. 351, «A Tibetan religious history of Helambu», (texte obtenu à Helambu) écrit:
«Gang-ra (tib. *gangs-ra*) at Yolmo, and Ribo Pemba (tib. *ri-bo dpal-'bar*) at Mang-yul (Kyirong) are the two places forehold in the Buddha's prophecies, and are two of the twenty-four holy places of the Tantras (...) Padmasambhava



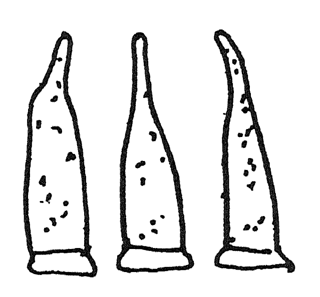


Nambar Shekpa (tib. çek-pa)

TORMO du principe conscient

TORMO représentant THUDUP

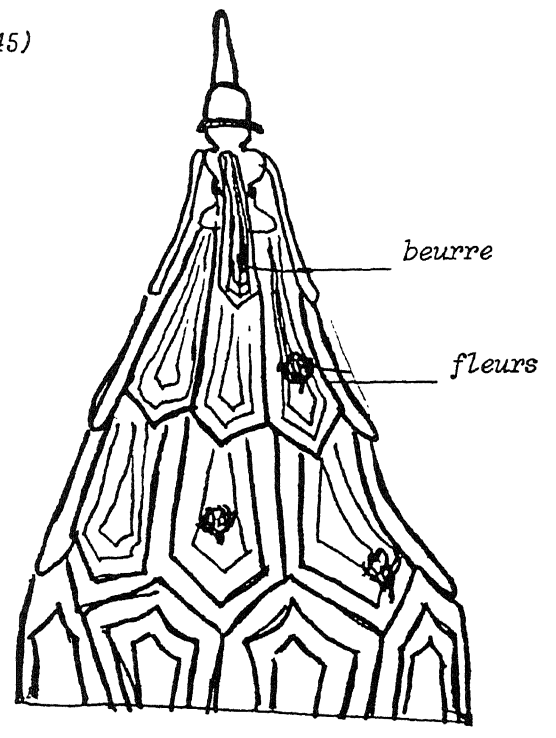
(tib. Thugs-sgrub ou mThu-stobs)(45)



Les douze cônes liés

trois par trois :

Chelsa (tib. zal-zes)



TORMO central représentant

Shihtu Paltor (tib. bzi-bkhro pal-t

fichées de morceaux de pâte représentant la présence des divinités (ta. cakli, tib. tsakli)[46]. Les *tormo* sont la représentation concrète du Sāṅgye. Le tormo central est Tuche Chempo (tib. Thugs-rje Chenpo, sk. Mahākaruṇika ou Avalokiteśvara). A droite, un cône plus grand que les autres représente Shihtu Paltor (tib. Dpal'byor ou sk. Lakṣmī?); il s'agit des divinités appelées en tibétain *ži-khro*, divinités paisibles (ži) et terribles (khro), invoquées pour les morts chez les Nying-ma-pa. A gauche, un autre cône est appelé Ḍakpo (? tib. Bdag-po, ou Adhipati), puis aux deux extrémités un losange représente un dieu du paysage,[47] Shibda (tib. gži-bdag), appelé encore bhume sime, et dont l'autel se trouve dans le bois sacré au centre du versant. A droite encore, se trouve une divinité protectrice des hommes, de rang inférieur, sans sexe, appelée Maniṅ (tib. Ma-niṅ, l'eunuque noir dans l'iconographie nyingmapa). Sur un deuxième rang en dessous, à partir de la gauche, le lama dispose deux petits cônes appelés *choa*, deux séries de cônes liés trois par trois, les Casum, (tib. *sa-gsum*, trois terres), puis de nouveau Shihtu, et Ekajati (non sanscrit de *rál-gčig-ma*, divinité qui porte une tresse), Ḍakpo, encore deux *choa*, et enfin onze petits cônes appelés *chelsa*. L'autel des lamas est recouvert d'un linge blanc, et dans le fond de la tente ils suspendent les tableaux (ta. *thaṅka*) sortis du *gompo* pour l'occasion. A droite sont suspendus les tambours sur cadre des lamas (ta. *ṅa*, tib. *rṅa*) sur lesquels frapperont les enfants. L'ordre de la célébration de la gewa évoque symboliquement le trajet de la mort à la renaissance dépeint sur certains thaṅka, et où l'on voit les chemins de la transmigration. Au-dessous de la planche qui supporte les *tormo* est imprimé un *maṇdala*, (ta. *sakilkhor*, tib. *sa'i dkyil 'khor*, ou plan de l'univers) avec de la farine de riz et de la poudre de vermillon. Ce premier autel est provisoire et de nouveaux *tormo* seront fabriqués en fin d'après-midi.

2.3.7.2. Il reste en effet auparavant un dernier exorcisme à accomplir: l'expulsion de deux tormo que l'on destine à un esprit cannibale (ta. *maṅ*), avide de sang, appelé Gyektor[48] ou encore Jamba shingo; il s'agirait des divinités terribles productrices d'obstacles, dont le chef est Bgegs kyi rgyal-po, et qui sont appelées *bgegs* en tibétain (*bgegs-gtor*, ? *gtorma* des *bgegs*). Le lobon lama soulève les deux tormo et les jette au loin avec quelques grains de riz, au début de la cérémonie. Près de l'autel, un ganba veillera les trois jours durant pour en éloigner les chiens. Devant les lamas, une longue planche supporte leurs attributs symboliques, livres, clochettes, cymbales, assiettes et coupes d'huile et d'encens. C'est sous l'auvent que les lamas mangeront. Les tormo symbolisent aussi leur pouvoir de bénédiction, ce sont des offrandes pures (ta. *chaṅba mula*, tib. *gcaṅ-ba*, pur), par opposition aux offrandes de nourriture au mort qui ont lieu devant l'autel et en dehors du domaine du Sāṅgye. Dès lors, trois univers sont superposés: en haut, au-dessus de l'autel des lamas, c'est constitué le domaine des dieux; en dessous vient le domaine des lamas, introducteurs des hommes vers le Sāṅgye, interprètes

---

of Udhiyana and Mila Repa, and Dorje Thudup's master, Rechung Dorje Dragpa, and the Tertön Dandso, they all walked around Helambu and blessed it. Because of that, this land is different.»
L'un des lamas de Timal a séjourné plusieurs mois dans un monastère à Helambu et a introduit plusieurs figures divines dans le rituel de gewa, dont celle de Dorje Thudup, ici cité.

[46] *Cakli*: voir R. A. Stein, *op. cit.*, p. 160, où il définit le *tsakli* comme «la bénédiction, ou la puissance même de la divinité dans le tormo.»

[47] Les *Syibda-nédas* sont les Seigneurs du terroir; le lieu de culte est le Bhume-Thān. Voir A. Höfer, *op. cit.*, p. 13.

[48] D. Holmberg, *op. cit.*, p. 209 cite également l'élimination du Gyektor, esprit cannibale.

savants et respectés de l'écriture tibétaine sacrée; et en dessous encore, tout autour des lamas, il y la foule des villageois qui transmettront hiérarchiquement leurs vœux par l'intermédiaire des prêtres, et qui accompliront les tâches requises par ces derniers pour aider le défunt à atteindre le Sorga. Le porte-parole privilégié des villageois est le *tamba*, c'est lui qui persuade les hommes de prier les dieux et d'accomplir leurs devoirs. Il n'a pas de livres en tibétain mais il est censé détenir l'esprit et la compréhension des textes, et les expliquer aux hommes. Le tamba est le maître de la parole. Il est pour l'instant occupé à transmettre les ordres du lama. Le lobon lama réclame sans cesse aux endeuillés divers objets et ingrédients, des assiettes, du riz, de l'huile, d'un ton sévère indiquant qu'il est le seul à connaître les règles du rituel et que celui-ci doit être scrupuleusement respecté. Les assistants obéissent avec humilité et minutie à ces ordres. Les lamas sont souvent interrompus dans leurs récitations par ces préparatifs. Tous les hommes sont à présent nu-tête et ont leur *tupi* apparent. Dans la maison, depuis le matin, on renouvelle l'encens sur l'autel du défunt et on lui dépose des assiettes de nourriture. La lecture chantée des lamas, rythmée par les cymbales et la clochette, commence à quinze heures.

2.3.7.3. Offrandes (*doyon*, tib. *'dod-yon*, objets de désir), nourritures faibles, nourritures fortes.

Depuis la crémation, les enfants du défunt ont jeûné. Le dernier jour de la gewa marque la fin de ce deuil, et en trois jours vont se succéder des nourritures qui représentent l'essentiel de ce qu'on mange dans une année, mais selon les rythmes inhabituels dictés par la cérémonie. Avant l'offrande collective de tout le village et des sœurs au défunt, on fait cuire dans la maison des aliments non épicés dans de grands chaudrons[49] (ta. *phosi*), c'est-à-dire des pains frits de farine de millet (nep. *late, juyālo*), des tranches de courge bouillies et coupées en quartiers avec la peau et des pains de farine de sarrazin très rouge (nep. *phapār*). Ces farines sont par excellence celles que l'on mange en période de fête exigeant le jeûne. Le sarrazin est aussi ce que mangent les bompo dans leurs périodes de retraite solitaire (ta. *sol*) à la *dursyā*. On ne trouve nulle trace de ce qui relève habituellement le repas de riz ou de maïs, c'est-à-dire les sauces pimentées et les légumes frits. Ces aliments non épicés sont dits aussi des aliments pour les femmes. Ce sont elles et les enfants qui mangent des pains frits, elles qui les apportent dans des hottes (ta. *solila caṅ*) remplies de ces pains ronds et refroidis qui circulent dans toutes les fêtes et qui seront ensuite distribués entre tous. Les enfants mangent des pamplemousses et des citrons, et considèrent la courge comme une sucrerie. Ces nourritures fades, faibles, marquent le passage de la sortie du deuil, et s'opposent aux repas des jours suivants, très épicés et garnis de piments plus relevés que d'habitude.

A l'intérieur de la maison commence alors le doyon, ou l'offrande collective de nourriture des femmes et des sœurs (ta. *busiṅ, mayuṅ*) du défunt, et la bénédiction des lamas. Si c'est une femme qui est morte, ce seront ses frères de clan et son époux qui offriront le doyon. Dans ce cas, parallèlement à la cérémonie des lamas qui se déroule à l'extérieur, les frères feront aussi des offrandes dans la maison, devant l'autel contenant les cendres, et ils réciteront les mêmes prières que les lamas[50]. Et si l'un des frères est lui-même lama, il sera

[49] Dans ces *phosi* on fabrique aussi l'alcool (*raksi*) par distillation.

[50] Chez les Tamang, les cérémonies domestiques célébrées par le chef de maison (*dopta*), contrebalancent fortement le pouvoir des lamas. Par ailleurs, les *labon*, prêtres chtoniens apparentés aux bompos célèbrent eux-mêmes le culte des dieux de la maison et du clan (*kuldeuta*), et dans la *gewa* des femmes, le *doyon* est célébré par les frères.

appelé *mayuṅ-lama*. Cette règle particulière dans le cas des femmes indique qu'il existe un ordre intérieur au clan, réglant la vie rituelle à travers les liens de parenté, ordre primordial par rapport à celui, extérieur, imposé par les prêtres, univers comme surimposé du gompo et du Sāṅgye. Les frères sont les médiateurs pour l'accès de l'âme de leur sœur au Sorga.

L'offrande commencée dans la maison continue à l'extérieur. On apporte devant l'autel des lamas des échantillons de pains, de bananes et de riz cru. Les frères viennent alors faire des prosternations devant les lamas, le front à terre. A ce moment-là, le kaṭaumbā transmet une assiette aux lamas, contenant le sang séché du buffle (le lendemain, tous en mangeront). Après ce sāgun offert aux lamas, on dépose devant l'autel la même nourriture pour le défunt, avec en plus du riz non cuit, de la viande cuite, des pains de farine de maïs frits en forme d'anneaux (ta. *sel*), et l'on procède à des libations d'eau avec le bumpa. Cette nourriture est dite pure.

2.3.7.4. Le nom du mort, *minjyaṅ* ou *jaṅway*[51], (tib. *miṅ-byaṅ*, support du nom).

L'un des gendres, dans le cas présent le *bompo*, amène alors une assiette contenant le chapeau (nep. *topi*, ta. *kulagi*) du défunt plié en quatre en un morceau de papier sur lequel est écrit le nom du mort, *minjyaṅ*. Ce texte a été rédigé le septième jour après le décès, par un lama qui a pu également dessiner l'effigie du mort, ou peindre un *thaṅka* selon la demande de la famille. Il y a également une autre assiette contenant une couronne d'images du Sāṅgye (ta. *riṅa*, *rigs-lṅa*). Pour une femme on apporte deux *minjyaṅ*, l'un écrit par ses frères, l'autres par les frères de clan de son mari. La femme est dans une organisation dualiste, au cœur de deux lignées jamais réunies; la femme n'a pas de clan, et c'est pour cette raison que les offrandes qui lui sont faites le jour de sa mort sont apportées dans sa maison d'abord, avant d'être déposées devant l'autel des lamas. La religion de la femme, c'est d'abord la religion du clan, qui passe par l'entretien du foyer qu'elle a gagné le jour de son mariage. Seule la mort achève ainsi le rituel du mariage qui a marqué ce jour de la séparation à laquelle la femme est vouée.

L'âme du défunt qui est encore errante, sans demeure, entre deux mondes, est invitée pour la dernière fois à festoyer avec les vivants. Les lamas appellent le *bla* dans cet espace social,

[51] Sur le *minjyaṅ*, tib. *mtshan-spyang* ou *spyang-pu*, voir la reproduction extraite du *Livre des Morts Tibétain*, *op. cit.*, pp. 18–9. Le libellé du *spyang pu* est donné pp. 20–1, *ibid.* d'après Waddell.

L'expression *spyang-pu* ne se trouve pas dans le dictionnaire de Das. Waddell, p. 496 donne ‹*mtshan-spyaṅ*» ou «*Jan-ku*» – donc il ne connaissait pas vraiment l'orthographe. Il n'y a rien de proche non plus chez Desgodins. Tucci, *The Religions of Tibet*, p. 197 (et version française, 1973, p. 251) dit: «The specially made *maṇḍala* is now clothed with an aura of immaculate sacredness, and the deification of the *celebrant* achieved according to the prescribed manner. Afterward a piece of paper or wood on which his name is written (*miṅ byaṅ bu*) apart from the ingredients necessary for the purificatory ritual (*sbyaṅ-ba'i yo-byad*), grains of sand (*bye-ma*), white mustard-seed (*yuṅs dkar*) and so on. Now the dissolution of these things into the void is brought about through the meditation process. Behind this act lies the idea that the objects to be ritually purified (*sbyoṅs stegs*), among them the piece of paper or wood, inscribed with the syllable *nṛ* (sk. «*aran*») and the appropriate initial letter of the dead man's name, then emerge anew from the void. In the following phrase the image of the dead person, his name, his bodily appearance, in short the totality of his visible components (*phuṅ-po, khams, skye-mched*) with the exception of the consciousness principle – is visualised ...» Dans sa version 1972 de «*Il libro Tibetano dei Morti*» il n'en dit pas plus. Le mot *sbyoṅ-ba* est bien dans Das (1902) et signifie (p. 940): 1. to clean, to remove by cleaning, clear away; 2. to take away, to abstract. De toute manière, *pu* est impossible. L'une des sources de Waddell ̧se trouve dans Schlagintweit, «*Le Bouddhisme Tibétain*», Paris, E. Leroux, p. 166–7 où le *Changpo* est présenté comme un talisman protecteur. Das donne (p. 885), comme 2é sens de *byaṅ-bu* «an inscription written on a board» (et cite Jäschke (p. 375) «inscription, direction, label, et *miṅ-byaṅ*: resp. *mtsan-byaṅ*, list of names».) [Il faudrait plutôt faire confiance à ce qu'en dit Tucci].



LE SPYANG-PU

LE NOM DU MORT (JYAÑBU) D'APRES LE BARDO THÖDOL
LIVRE TIBETAIN DES MORTS



L'EFFIGIE DU MORT, CHENDE, REPRESENTEE PAR UN LAMA TAMANG

devant l'autel du Sāṅgye. Les assistants rappellent au défunt, par leurs offrandes, tous les liens tissés dans le village, à travers le clan. On n'oubliera pas le défunt mais on lui demande aussi d'obéir aux injonctions des lamas; qu'il ne revienne pas par la suite se mêler aux siens car il a été bien traité.

C'est un moment de la gewa très didactique, où les lamas rappellent aux endeuillés les règles à suivre, le jeûne à observer, pas de sel, pas d'huile, etc. L'un d'eux, qui avait gardé des chaussures pendant le deuil devra les brûler avec le reste des vêtements.

2. 3. 7. 5. L' arrivée des sœurs, offrandes pour obtenir des mérites au défunt (ta. *ṅowa ṅopten rem*, tib. *bsṅo-ba*, dédication de mérite, *bsṅo-rten*, cadeau offert au lama pour faire la cérémonie de *bsṅo-ba*).

Pour la première fois, les femmes et les sœurs arrivent en foule devant l'autel où l'on a déposé les aliments préparés pour le défunt. Elles forment un groupe désordonné qui contraste aussitôt avec les deux rangées parallèles d'hommes qui se sont assis face à face en contrebas pour boire de la bière, avec quelques piments. Les lamas considèrent cet attroupement assez sévèrement, et font sentir aux assistants toute la différence qui existe entre le monde pur de leur autel, où la nourriture purifiée du défunt est disposée sur des feuilles de bananier, et cet espace profane contaminé par l'impureté du deuil, la pollution de la mort dont se chargent les gendres et les femmes. Elles reçoivent à ce moment-là du sang séché du buffle et s'assoient tout autour des offrandes amoncelées sur des plateaux: pains frits, riz cru et cuit, maïs, bananes, pamplemousses. Ces offrandes sont la continuation des offrandes de nourriture qui avaient été faites au mort dans sa maison, pendant la période intermédiaire. On commence ainsi à attirer l'âme hors de la maison, et on lui rappelle les échanges de nourriture faits lors du mariage de ses filles. Ces offrandes sont une dédication de mérite de la part de tout le village.

Lors de la gewa d'une femme âgée de quarante ans, qui était morte accidentellement en tombant d'une terrasse, on choisit ce moment-là pour dessiner sous l'autel des tormo une figure du démon Karko, avec de la farine de riz, au milieu d'un *maṇḍala*. Aux quatre coins, un fil de coton reliait des tiges de bambou, clôturant l'effigie du démon. On se sert d'une planche gravée et enduite de poudre de vermillon pour imprimer le maṇḍala au sol. Bhagavan est dit siéger dans le sol, et vaincre le démon dans la roue. La façon accidentelle dont était morte cette femme exigeait un exorcisme semblable à celui pratiqué par les bompo, contre Karko qui tue à certains âges de la vie. Son introduction dans le rituel bouddhiste de la gewa était exceptionnel.

2. 3. 7. 6. Intérieur de la maison, les livres du premier jour, dernière offrande

Les lamas lisent des livres différents selon les ordres auxquels ils appartiennent. A Temal, tout le premier jour jusqu'au petit matin du jour suivant est occupé par la lecture d'un livre appelé par les lamas *Nambar Sāṅgye* (tib. Rnam-par Saṅs-rgyas). Il s'agit d'extraits d'un corpus intitulé *Konchen chyoi* (? tib. *Kloṅ-chen Sniṅ-thig*). Il y est question d'après les lamas de la signification des drapeaux à prière (ta. *luṅtar*, chevaux du vent, tib. *rluṅ-rta*), des couleurs associées aux orients et aux noms des divinités qui les représentent. Les lamas de Maure, village proche de Temal, appartenant à la secte des Nyingmapa, commencent la gewa par la lecture de livres intitulés *Shyapa* et *Thuḍup* (nom donné à l'un des tormo centraux). Ces lectures sont poursuivies jusqu' à la nuit dans la maison. Après seize heures le premier jour, les tormo mineurs sont enlevés de l'autel, dépouillés de leurs *cakli* et mangés par les

assistants. Seuls les lamas ont le droit d'en manger la tête. Au début de la nuit, les lamas quittent la tente et le *doyon* se poursuit à l'intérieur, avec les dernières offrandes des sœurs (ou des frères s'il s'agit d'une femme), avant que l'on ne détruise l'autel où se trouvaient les cendres du défunt. Les lamas et les oncles maternels sont honorés par des offrandes de riz cru et quelques *paisā*. Les gendres se prosternent devant eux tandis qu'on remet des assiettes devant les cendres.

2.3.8. La nuit du premier jour, construction de l'effigie (ta. *shiba gur*).

A l'intérieur de la maison, la cérémonie et tous les services de repas et maniements de nourriture rendent l'atmosphère assez confuse. Le va et vient entre la réserve de nourriture et le rez-de-chaussée est incessant. Tout le monde observe de nombreuses pauses pour boire de la bière entreposée dans les jarres au premier étage. Cela dure jusqu'à deux heures du matin. Les invités continuent d'arriver. A deux heures trente du matin, les gendres défont le reposoir du défunt, et les femmes commencent à se lamenter sur un ton monocorde rituel. L'un des lamas taille du bambou tandis que les autres continuent l'office. Pour un homme, le lama bâtira une structure rectangulaire assez semblable à celle qui avait été faite le jour de la crémation. Un drap (ta. *shiruk*) est tendu autour de trois côtés, et la couverture apportée par les gendres est pliée en quatre à l'intérieur. Au-dessus on dépose le costume neuf de style népalais (nep. *daurā suruwal*. ta. *surdam*), l'os du crâne (*ostu ruiba*) qui était dans le coffre, puis le topi, et enfin le nom inscrit sur un papier (ta. *jaṅway*), nom que les lamas avaient donné à l'homme le jour de sa naissance. L'image du défunt est entièrement reconstituée dans cette structure verticale, reproduisant une personnalité humaine. En haut de l'effigie, un espace que l'on a ménagé (ta. *golo*) correspond au sinciput de la tête, suture de la fontanelle par où est censé s'échapper l'âme. Pour une femme, on fabrique une structure en forme de cône constituée de drap et de vêtements neufs, mais ne comportant pas de bambou parmi ses matériaux; le tout est recouvert de ses bijoux, donnant l'effet d'une figure humaine. Au-dessus du *dom*, le lama accroche le *riṅa*. L'effigie est la dernière demeure du défunt, son *bla* doit venir se fixer sur ce réceptacle. Les images de la divinité fixées en haut de la construction sont là pour inviter l'esprit du mort à parvenir à une renaissance heureuse. Ces représentations sont appelées Asta Mangal Bhairav (Bhairav des huit signes auspicieux), divinité de la mort, et Chatuṅ (tib. Bya-khyuṅ, sk. Garuḍa, l'oiseau mythique). Le moment de déposer le nom du mort suscite des commentaires à propos des coutumes tamang. Les assistants comparent leurs coutumes à celles des Tamang de l'ouest qui sont considérés ici comme appartenant aux Bārhatāmāṅg, Tamang des douze clans, dont on dit qu'ils se marient entre eux, avec leurs propres sœurs! A Temal, les Tamang se réclament d'une tradition qu'ils estiment plus pure, celle des dix-huit grands clans.

Le matin du deuxième jour, la lecture du livre *Meloṅ* (tib. *gsal-ba'i meloṅ*) ponctue l'achèvement de l'effigie. Le nom de ce livre rappelle l'usage du miroir rond qui est fixé par le lama au sommet de l'effigie pour représenter l'ensemble des manifestations visibles de ce monde. L'âme du défunt se contemple dans ce miroir, et le royaume du Sāṅgye lui est est révélé[52]. La musique augmente, rythmée par le frappement des tambours.

[52] Le miroir, *me-laṅ*, représente le monde visible, il est le support du rite et de la révélation de l'avenir. Voir G. Tucci, *op. cit.*, pp. 159, 163a et 258 et D. Holmberg, *op. cit.*, p. 217. Dans un article intitulé «Le Miroir Spirituel», dans: *Choix d'Etudes Bouddhiques, (1929–1970)*, Leiden, 1973, pp. 131–156, Paul Demiéville analyse la notion de

2.3.8.1. On fait venir la lumière (ta. *mārmen nansal*).

C'est le moment d'allumer cent-huit lampes à beurre (tib. *mar-me sanaṅ-gsal*) On dispose les petites coupes sur plusieurs rangées, et des frères de clan, qui n'étaient pas encore venus le premier jour, arrivent à ce moment – là. Parmi eux, un membre du panchayat, du clan Bal, prend place parmi les lamas devant l'autel. Les fils et filles endeuillés allument les bougies à tour de rôle. Chaque mouvement est ponctué de nouvelles prières et l'on s'apprête à emmener la *murti* au dehors; mais elle ne sera pas sortie avant midi. Les lamas se livrent à présent à une lecture commentée des livres, pendant laquelle les assistants écoutent sans intervenir. Vers onze heures, les lamas seuls sortent de la maison et se réunissent sous la tente, honorant le plus âgé d'entre eux, le lobon lama. Ils reviennent en dansant, une danse grave et lente, vers la maison où les gendres s'apprêtent à soulever l'effigie.

2.3.8.2. Sortie de l'effigie, la danse des lamas (ta. *gharcham* tib. *gar-'čham*).

Une première station debout dans la maison marque le moment solennel de la danse des lamas. La cohue et l'excitation augmentent. A midi, l'effigie est amenée à la porte sous le soleil. Les femmes recommencent leurs lamentations plus fort. La foule est massée tout autour devant la porte. Deux lamas, avec le *ḍamaru* dans la main droite et le *kanliṅ* dans la main gauche entament une danse dont la lenteur et la gravité contrastent fortement avec la transe des bompo. Ils tournent autour de l'effigie qu'on a déposée sur le sol, en exécutant des pas alternés, de gauche à droite, avec des agenouillements un genou au sol, et la présentation du kanliṅ au-dessus de l'effigie. La danse dure au moins une heure. Les activités des assistants continuent autour: un gendre découpe de la viande de buffle avec la lame à col de cygne, qu'on maintient avec le pied et le genou (ta. *kueshi*).

2.3.8.3. Le chemin de l'effigie (*lamden*).

Le moment de conduire l'effigie vers l'autel des lamas, sous la tente, est précédé de la préparation du chemin. On tend un très long drap blanc de onze à douze coudées (*lamden*) relié en arrière aux *kuṭumba* qui portent la murti, et en avant au dorje du lobon lama qui conduit la procession. Celle-ci part vers la tente en accomplissant un grand tour de gauche à droite, tandis que les lamas continuent à danser. L'un des fils tient entre ses mains le minjyaṅ que l'on a fixé sur une baguette de bois. Le lobon lama danse autour de l'emplacement où va être déposée la murti, à l'extérieur de la tente; un lama a tracé au préalable un maṇḍala avec de la farine. Les prêtres s'assoient derrière l'autel et retirent le lamden à l'intérieur vers eux. Le trajet accompli est considéré comme purificateur pour le bla du défunt. Sa dernière demeure est attirante et brillante. Il est guidé par les lamas qui lui indiquent le chemin. Devant l'effigie on reconstruit l'autel de la maison sur le coffre qui contient toujours les cendres du mort. Les cent huit lampes sont de nouveau allumées. Des villages plus lointains, de nouveaux cercles d'ashyaṅ arrivent, les oncles maternels, frères des mères et pères des frères de la mère. Tous sont réunis à présent autour de l'autel.

2.3.8.4. L'adieu des sœurs (*bidha*), offrandes (dān), lecture de *Shihtu Paltor*.

La lecture du livre de Shihtu Paltor, dont le tormo est situé à droite sur l'autel, constitue la dernière étape du festin. Toutes les femmes s'avacent avec les *ḍoko* remplis et jonchent le sol

miroir comme métaphore pour désigner chez les auteurs chinois l'esprit du saint taoïste reflétant parfaitement l'univers, immobile et impassible.

de nourriture. Ces aliments, les lamas n'en mangeront pas. C'est le dernier repas, l'adieu au défunt, (*bidha*), il faut maintenant jeter toute la souillure qu'entoure le décès, c'est le travail des sœurs. Sous la tente, on fait une offrande de nourriture pure sous forme d'alcool de riz, et de riz séché (ta. *phalaṅi*). Cette offrande (ta. *congor*) représente l'essence même de la nourriture, alors qu'à l'extérieur s'amoncellent viandes cuites, pains frits, piments variés, fruits, sur des feuilles de bananier. Les femmes apportent aussi les anciens vêtements du défunt qui seront brûlés. Dans la hutte-cuisine, chaque maison a apporté une mesure de riz décortiqué (ta. *chewa*) que l'on fait cuire au fur et à mesure, en l'entassant directement sur le sol recouvert de feuillage. En échange, tous mangeront le lendemain le repas collectif de fin de deuil. Pour l'instant, on se contente encore de pains, de riz séché, de bière et de raksi.

Les lamas commencent la fabrication de nouveaux tormo. Désormais, on dit qu'ils sont purs. L'écart s'agrandit entre l'univers des lamas et l'assistance.

2.3.8.5. Les danses de l'après-midi, danses de Bhairav.

Dans les riches gewa commencent les danses. La première est la danse de Bhairav qui débute vers trois heures, l'après-midi du deuxième jour. Elle est exécutée par de jeunes lamas qui se sont préparés à l'avance dans une maison. Ils portent une jupe rouge très courte et ont le torse nu strié de raies noires. Leur visage est entièrement dissimulé par une perruque de yak noire, ils ont à la main un bâton. Ces danses sont particulièrement endiablées lorsqu'il s'agit du décès d'une femme. Les danseurs sont souvent en état d'ivresse, ce qui est un état exceptionnel pour des lamas, et leur danse comporte certains aspects de la transe. Ils fouissent le sol autour de l'effigie avec leurs bâtons et font des gestes mimant le coït, en rampant au sol. Ces danseurs représentent différentes formes de Kālo Bhairav ou Bhairav de la mort[53] ou encore Mahānkal. Les Tamang les nomment aussi *lākhe*[54], nom donné à une danse tibétaine dansée par les Newār (TURNER, 552). Il y a le lākhe de Bhimsen, qui n'est pas tibétain (dieu de la force), Tiki Bhairav, Moti Bhairav. Leurs bâtons (*lote*) représentent des armes, des couteaux avec lesquels ils chassent les démons et les forces du mal de façon sauvage. Ces danses sont des représentations des rituels de libération (ta. *gral*, tib. *sgrol*) du principe conscient du défunt, et d'union sexuelle (tib. sbyor). Les danseurs sont parfois ornés de fleurs et de végétation. Leurs facéties détendent le public de l'aspect terrible et inquiétant des forces du mal. Ils portent des simulacres de phallus, et parfois on introduit dans la danse un couple dont le rôle de la femme est joué par un homme déguisé. A trois reprises, les danseurs sortent du cercle et reviennent au milieu de la foule surexcitée. Les femmes sont groupées sur des hauteurs à une certaine distance. A la fin de la danse, les lamas doivent aller se laver immédiatement. Il est admis que la furie de cette danse provoque un état d'égarement, et invariablement, les assistants se font bousculer et des bagarres éclatent. Les Tamang commentent eux-mêmes ces faits en disant qu'ils boivent trop d'alcool, et que c'est la raison de ces comportements. Cette danse a changé l'atmosphère, et toute l'assistance s'apprête

[53] Mahānkal, divinité lamaïque à l'aspect terrifiant, est aussi considéré comme une forme de Śiva, et représenté avec sept ou huit bras. Voir: R. A. Stein, *op. cit.*, pp. 166–67; et G. Tucci, *op. cit.*, pp. 193, 374–77 et 387.

[54] Turner donne p. 552: «*lākhe nāc*, tibetan dance, and a particular dance danced by Newar in August». En fait, la danse des *Lakhe* ne semble pas être d'origine tibétaine. Voir à ce propos A. W. Macdonald, «The Janaipurnimā and the Gosāikunda» in: *Essays on the Ethnology of Nepal and South Asia*, *op. cit.*, p. 299; L'auteur cite Sylvain Lévi pour qui la *Lākhyā jātrā* aurait été instaurée par Gunakarma Deva the Ṭhakuri in order to celebrate the victory of Buddha over the tempter Māra ... et ... «The Hilya, Krishna and Lākhya jātrās were in existence before the time that Kantipur was founded.»

maintenant à ce qui est considéré dans la gewa comme une réjouissance: les joutes de chants alternés qui vont durer toute la nuit entre les jeunes gens réunis par groupes.

2.3.8.6. Le prix du travail des sœurs (ta. *sorba*)

L'offrande des sœurs (*dān*) se termine par le sorba, c'est-à-dire un don de riz et d'argent qui leur est fait par leurs frères, en paiement de la pollution qu'elles ont prise en charge. Ce moment est celui du rappel et de la réaffirmation des liens noués au moment du mariage. Le buffle dépecé est le symbole de cette alliance fondée sur la division et la répartition des tâches[55]. L'un des gendres (toujours le bompo) apporte sur un plateau devant l'effigie, la queue et les pattes du buffle. A côté on dépose le *minjyaṅ*, fixé sur une baguette fichée dans une motte de terre. Le tamba dit qu'il existait auparavant une coutume qui consistait à sacrifier une chèvre (voir 4.1.), mais les lamas protestent contre cette version à cause de l'interdit qui leur est fait de tuer[56]. La viande focalise l'attention générale, on y devine une profonde signification: c'est la nourriture des jours de fête, un enjeu économique important, et l'élément qui rappelle sans cesse aux Tamang, mangeurs de bœuf, leur position dans l'échelle des castes indo-népalaises. Autour de la viande aussi, se dessinent les rôles. En ce moment, ce sont les filles et les gendres qui doivent emporter la souillure causée par la manipulation de la viande morte. Un des lamas s'approche et au milieu d'un cercle, il reçoit au fur et à mesure qu'on les lui tend, des assiettes contenant du riz cru et des paisa donnés par tous les parents du défunt. Le lama s'adresse à lui en ces termes: «lo, ashyaṅ, cu kan bau ...», «tiens, ashyaṅ, prends et mange ce riz, un tel te le donne, prends, ne reviens plus jamais» ... et il jette au fur et à mesure quelques grains de riz.

C'est le moment aussi où l'on évalue l'importance des offrandes qui sont faites en fonction d'une dette créée par un échange de prestations antérieures lors d'autres gewa. Un compte rigoureux de ces échanges sera fait le dernier jour de la gewa entre les gendres, et tout le monde devra avoir rendu ce qu'il a reçu. Lors du culte des dieux du clan de même, tous les frères de clan contribuent à la célébration qui est faite dans une maison par une offrande d'argent, qui sera rendue au double par le bénéficiaire à l'occasion du mariage d'une fille de l'un quelconque des donneurs. Le jour de la gewa, les filles du défunt emportent du riz, en paiement de tout le travail qu'elles ont fourni à la gewa du père. Elles emporteront aussi ses vêtements pour les brûler.

La fin de la cérémonie de *dān*, le soir du deuxième jour, est marquée à Temal par l'intervention du Tamba, spécialiste de certains rituels du cycle de vie. Il est le porte-parole du clan, et rappelle que les rôles des lamas comme représentants de la classe sacerdotale, et celui du tamba comme représentant de l'organisation humaine tribale, diffèrent mais sont complémentaires.

2.3.8.7. Discours du lama et du tamba (ta.*riḍup*, ? tib. *ri-rabs*), le yab-yum.

Tenant entre ses mains la feuille où est inscrit le non du défunt, le lobon lama entame une récitation sans accompagnement d'instruments, appelée *riḍup*[57]. Il s'agit d'une énumération

[55] Ce thème central du démembrement d'un animal ou d'un démon autour de quoi se constitue le clan, se bâtit l'édifice religieux, est analysé par A. W. Macdonald in: «Creative dismemberment among the Tamangs and Sherpas of Nepal», (1981), pp. 199–208.

[56] A l'Ouest, Holmberg, D. *op. cit.*, pp. 174–5 rapporte la tradition du sacrifice d'une chèvre et d'un poulet devant l'autel des lamas, dans les rituels du *gral* des lamas Nakpadoser. A propos de l'interdiction de tuer des animaux, les lamas s'appuient sur des bribes de mythe racontés par le Tamba. Voir appendice I.

[57] *Riḍup* est peut-être l'équivalent des *rirap* de Höfer, A. *op. cit.*, p. 21, c'est-à-dire «long enumerations of places». Le terme *ri-rap* signifie aussi en tibétain «le Mont Meru», et *ri-rabs* a le sens de «récits».

de divinités et de gompo qui sont considérés par les Tamang comme autant de lieux originels liés à l'expansion du lamaïsme au Népal. Cette lecture suit immédiatement celle du livre *Ṭa dhan*, (tib. *rTa-'grin* ou sk. Hayagrīva, *yidam* à tête de cheval) qui est rythmée avec les cymbales, s'il n'y a pas de tamba, ou si le lama est lui-même tamba. Le lama s'interrompt et remet le *minjyaṅ* entre les mains du tamba qui à son tour prend la parole, ayant au préalable ôté son chapeau pour laisser voir la mèche de cheveux du sommet du crâne. Il répond au lama en récitant des extraits des livres *Ruichen cyopge*, *Jikten tamchyoi* et *Kukpā khachyoi*. Dans la première partie de son discours, il s'agit, en suivant l'ordre des livres cités, de la généalogie des clans tamang, ensuite des coutumes du monde, c'est-à-dire de la transmission de la vie chez les hommes, de l'origine de la chair, du sang et des os, du souffle donné par le père et de la chair donnée par la mère, et enfin de l'union des dieux (Yab, Yum) à l'image de laquelle est calquée celle de l'homme et de la femme. Le tamba rappelle à ce moment-là le mythe de l'origine des clans[58]. Comme commentaire à ses propres paroles, le tamba dit que, bien longtemps auparavant, les dieux eux-mêmes racontaient cette histoire. Il n'est que leur porte-parole, mais il se désespère de la perte actuelle des traditions et de l'incompréhension générale à laquelle se heurtent ses propos. Il dit, contre tous, qu'il est le seul à détenir le sens et l'interprétation des livres des lamas, mais que lui n'a pas besoin des livres pour réciter ce qu'il y a dedans. Il montre à plusieurs reprises ses mains et ses poignets, et répète que tout s'en va, le sang retourne à l'eau, la chair retourne à la terre, les os retournent à la pierre, seul le souffle va au Sorga.

Entre le lama et le tamba existe une querelle incessante de prééminence. Cette compétition pour la parole atteint son sommet à ce moment de la gewa. Le tamba de Temal est le dernier tamba, il est seul et isolé, ses élèves ont abandonné son enseignement pour se tourner vers de nouveaux métiers. Son rôle est très contesté par l'assistance, car il ne chante plus comme auparavant, et semble écrasé par la pompe et le faste dont s'entourent les lamas. Il parle sans cesse de livres perdus ou disparus, que personne n'a jamais lus. Il redit ce qui s'est passé dans les temps originels, actualisant les mythes de la naissance des clans et des hommes le jour de la gewa, comme il le fait avec plus de faste et d'audience le jour du mariage. Cette intervention du tamba se situe à un moment d'articulation de la gewa, avant que l'on brûle l'effigie et le minjyaṅ, et lorsque la cérémonie religieuse fait place au divertissement, aux joutes de chants alternés entre filles et garçons. Ceux-ci se rencontrent la nuit, tout autour de la tente des lamas qui se préparent aux danses nocturnes.

2.3.8.8. On brûle l'effigie.

La dernière phase de l'accompagnement du défunt est maintenant réalisée. Il a accepté la nourriture offerte, que les gendres vont ensuite jeter aux chiens. Chacun reprend ses attributs, le lama ses images, les gendres la couverture et les vêtements à l'intérieur de l'effigie. Le socle est détruit, on l'enflamme. S'il s'agissait d'une femme, les bijoux sont mis dans une assiette et seront rapportés au moment de la purification finale. Les cendres du minjyaṅ sont recueillies dans une motte de terre pour ne pas être dispersées par le vent. L'os du crâne a été mis à part et déposé sous la tente des lamas. Tous se préparent à la fête.

2.3.8.9. La nuit du deuxième jour, les masques, les danses.

La préparation des danses (ta. *cham*) dure généralement une bonne partie de la nuit, qui est remplie par les chants des jeunes gens. Les filles sont assises en groupes très serrés sous la

[58] Voir les textes récités par le Tamba, sur le mythe de la mère vache et de ses quatre fils, appendice II.

tente, ou sous l'auvent des maisons, et les garçons se promènent par petits groupes, allant à la quête de réponses à leurs chants. Ce sont les filles qui décident d'une joute en répondant par deux ou trois aux questions des garçons. Les chants commencent généralement par des indications sur les clans, les origines des chanteurs, et les enjeux sont divers, l'essentiel étant de respecter les règles exogamiques de l'alliance, en ne chantant pas avec des sœurs de clan, ce qui est considéré comme une situation incestueuse. Les lamas ont amené leurs costumes sous la tente et commencent par costumer les enfants, avant de se costumer eux-mêmes. Ces costumes sont toujours composés d'assemblages disparates de tissus que la nuit et les feux font briller. Les masques[59] (ta. *bag*) peints de très vives couleurs et les chevelures de yak donnent aux danseurs revêtus de longues robes très amples l'apparence de dieux vivants. Il peut y avoir jusqu'à 20 porteurs de masques (ta. *makunda*), dont trois sont appelés *nagpa* (? tib. *Sṅags-pa*, tantristes), et qui incarnent différentes divinités. Quatre danseurs avec des bonnets jaunes à lobes représentent les lamas-guru nyingmapa, sept sont des *Lhamo*, trois des *Geluṅ* (tib. *dge-sloṅ*, moine) et l'un un *Umshe* (tib. *dbu-mjad*, chef des récitations dans les monastères). Deux danseurs portent invariablement un très haut chapeau orné de miroir, de *riṅa* et de dessins de crânes, et incarnent le guru Remborche appelé *Dulsiṅ Cichya*. Les danseurs figurant les lamas commencent à tourner de gauche à droite autour d'un feu, lentement, en frappant des cymbales et en tournant sur eux-mêmes. Le sens dans lequel ils tournent indique l'ordre auquel ils appartiennent. Entre Temal et Risiaṅku les lamas de la secte Drukpa tournent de droite à gauche, dans le style Bonpo. Ces variations dans les rituels prennent une très grande importance aux yeux des Tamang qui veulent se différencier par des enseignements et des traditions.

La danse des lamas est une représentation du Sãṅgye. Elle doit inspirer le respect, l'admiration et la piété. Par opposition, la danse des masques qui suit est destinée à effrayer. Les danseurs arrivent en sautant et en tourbillonnant, et frappent sur les tambours tout le reste de la nuit jusqu'aux premières lueurs du jour. L'un de ces masques, Jokor ou Cauril, est un bouffon. Il y a également trois Bhairav, un rouge, un noir et un blanc. Les femmes se tiennent très à l'écart des danseurs et il est très fréquent que des bagarres éclatent tout autour, surtout lorsque des groupes rivaux de chanteurs venus de villages éloignés se trouvent réunis dans la même gewa.

2.3.9. Le troisième jour, la parole qui purifie (ta. *om tam*), le repas (ta. *kole*, *thugpa*, tib. *thug-pa*).

La gewa exige un effort physique épuisant, surtout pour les lamas. Le matin du troisième jour, certains dorment, écroulés derrière l'autel, et les tormo sont gris de poussière. Vers huit heures du matin, les femmes préparent le repas qui clôt la gewa, le premier repas substantiel qui va marquer la fin du jeûne, et qui est composé de curry et de viande; c'est le *kole* ou *thug-pa* pour les lamas. Des hommes partent cueillir des bananes pour la cérémonie finale. Devant la tente, on dresse quatre plants de bananiers, arbre qui sert dans toutes les pujā de purification. Les Brāhmanes en font un très grand usage. L'emplacement des quatre bananiers (ta. *moje doṅ*) est orné de fleurs jaunes (nep. *saipatri*, ta. *thapole meṇḍo*), couleur qui rappelle également celle du riz au curry (ta. *kole*) que l'on sert aux lamas et aux *ashyaṅ*, et

[59] A propos des masques tibétains (ta. *bagpa*), voir. Stein, R. A. (1962), p. 164. Les masques sont fabriqués localement par les lamas. Beaucoup de jeunes lamas vivent de cette industrie et de la peinture des *thanka*

ensuite à tout le monde, à ce moment-là. Pour prix de ce repas qui a été confectionné par les belle-filles du défunt, les maisons de ses sœurs de clan apportent dix roupies chacune, et celles des frères de clan apportent cinq roupies. Au total, quarante *pāthi* de riz ont été apportés. Sous la tente des lamas, à présent, les assistants font force plaisanteries au sujet de l'impureté et «du noir»: – à ceux qui ont apporté la viande, les gendres, les mha et *kuṭumba*, on va faire un collier de viande. On leur dit qu'ils sont noirs, et ils sont les premiers à en rire–. Les lamas préparent 108 coupes de feuille des arbres *pipal* et *bar*. Sous les bananiers, des bûches ont été entrecroisées pour former un bûcher, et aux quatre angles sont disposées des assiettes de riz, de blé, de bananes et de pains. Dans les coupes de feuille on met des échantillons de riz cru, de lait de vache, d'huile, d'œuf, et quelques *paisā*. Les lamas se voient offrir un sāgun (ta. poṅ) par l'un des fils du défunt, agenouillé près de l'autel; il leur tend une coupe contenant quelques grains de blé et des tiges de coton imprégné d'huile qui seront bénies avant de servir à allumer le bûcher final. Tous les fils, alors, avec leurs femmes et tous ceux qui ont porté le deuil s'alignent devant l'autel et se prosternent. Le lama leur fait une onction d'eau sur la tête avec la plume de faisan trempée dans le vase cérémoniel (*bumpa*).

2.3.9.1. On brûle l'os et le nom (ta. *ruiba tinbar*-hon. – *jaṅway khraṅba*).

La purification et la levée de deuil sont entamées. On enflamme le bûcher comme lors de la crémation, avec l'os du crâne au centre, les coupes de feuille et le blé. La libération totale des contraintes du jeûne devient effective au moment où tous s'assoient devant la tente des lamas, les femmes au centre, et mangent trois sortes de préparations pimentées (ta. *more*)[60] faites par les femmes, en buvant le *chaṅ* (ta. *ji*). Les gendres appellent à grands cris tous les *cabo-camo* (beaux-frères, belles-sœurs) à se réjouir.

2.3.9.2. La bénédiction finale (ta. *waṅ*, tib. *dbaṅ*).

Les frères se rasent entièrement le crâne une deuxième fois. Déguisé en renonçant, le visage couvert de cendres, l'un des gendres s'avance avec une hotte sur le dos, et commence à quêter au milieu de l'hilarité générale. C'est lui qui devra emporter les cendres de l'os à la dursyā et les jeter ensuite à la rivière, avec les cheveux coupés et des vêtements de deuil. En contrebas, des chefs de village, *tālukdar* et *ganba*, qui ont recueilli tout l'argent amené par les femmes et les frères de clan, sont assis en cercle (*kundal*), et inscrivent très soigneusement le décompte des sommes apportées avec les noms des donateurs, sur un grand registre. Une colonne formée des gendres s'en va à la dursyā en emportant les cendres de l'os et du *minjyaṅ* réunies ensemble avec le riz de l'assiette qui a servi à mendier. Le tout est recouvert de pierres en un petit tumulus, et les gendres se partagent les *paisā* mendiées, des bananes et quelques pains. De retour à la tente, c'est la séance de purification finale. La bénédiction des lamas liée à la levée des tabous du deuil et à l'élimination de la pollution est concrétisée par l'imposition du *waṅ*, force de vie, pouvoir et prospérité qui sont demandés aux divinités. Dans les chants du tamba, le Guru Padma est le possesseur du *waṅ*. Pour que les hommes l'obtiennent, ils doivent faire aux dieux une offrande appelée *aśik*; et pour obtenir cet autre pouvoir qu'est le *chyut* (tib. *bčud*, essence des fruits, essence de la nourriture), force de toutes choses, il faut offrir le *duche* (offrande de grains de riz). Prospérité des choses et force sont subordonnées à la levée de la pollution créée par la mort. Holmberg[61] observe que la notion de démérite

[60] Les amuse-gueule (nep. *acār*) sont fabriqués à partir de soja, de tomates et de citrons verts, de sel et de piments rouges.

[61] Voir Holmberg, *op. cit.*, p. 228. *V.a.* Clarke, G. E. (1980), p. 156.

(ta. *dikpa*) et son antithèse non formulée, le mérite, bien que présente dans la pensée bouddhiste, ne se manifestent dans la représentation tamang – et donc seulement de façon implicite – qu'au travers de leurs sanctions supposées. Le *waṅ* constituerait en particulier la rétribution accordée aux vivants pour l'obtention de mérites pour le défunt à travers la gewa.

Parallèlement à cette restauration du *waṅ* correspond la fabrication du drapeau à prières ou cheval du vent (ta. *luṅtar*, tib. *rluṅ-rta*) que les lamas fabriquent, une fois la gewa terminée, pour le dresser au gompo. Sur ce drapeau qui représente l'arbre de vie de la personne (ta. *darjyu*), sont représentés au centre les douze animaux du zodiaque tibétain, un cheval avec un joyau sur le dos, et en haut trois divinités (ta. *Rigsum gompo*), qui sont Mañjuśri, Vajrapāṇi et Avalokiteśvara. Parfois, les lamas écrivent des formules (*dharaṇi* ou *mantār*). En bas de la bannière est inscrite en tibétain l'histoire de la construction du stūpa de Bauddanāth.

2.3.9.3. Le salaire des lamas, la revanche des gendres.

Les fils, crânes rasés et poitrines nues, s'approchent de la tente. Les femmes apportent leurs bijoux dans des assiettes. Les nouveaux vêtements ont été déposés devant les lamas; ce moment final regroupe toute l'assistance. Les lamas distribuent de l'huile sur la tête des assistants avec la plume de faisan trempée dans le bumpa. L'autel est défait et les lamas ôtent la tête des *tormo* qui sont ensuite partagées entre tout le monde pour être mangées. Dans une grande liesse, les lamas bénissent vêtements, bijoux, *ṭopi*, et les endeuillés ressortent à présent joyeux et fleuris, la tête haute. La remise des *ṭikā* par les lamas consacre la purification. Celle-ci est très tangible et le *ṭikā* en est son symbole visible. C'est dans le même esprit que l'assistance avait tâté la mèche de cheveux du mort pour vérifier que le *ṭupi* était bien sorti. Les lamas se voient conférer dans ces circonstances un pouvoir magique très populaire.

Les gendres qui s'étaient éloignés reviennent alors avec un simulacre de phallus taillé dans un concombre, qu'ils s'attachent à la ceinture pour une parade facétieuse, pastichant les danses de l'après-midi. Ils mettent autour du cou des lamas des colliers d'herbe et d'ortie, et aspergent l'assistance en parodiant les bénédictions, à la grande joie générale.

2.3.9.4. Partage des frais, le repas du dernier jour (*baṭyar*).

Sur la totalité de l'argent apporté par les villageois, 126 roupies ont été données aux lamas, 100 rs aux gendres et aux femmes qui ont préparé les *acar* (piments) et le riz, et qui ont accompli les travaux impurs. Ce sont les fils du défunt qui avaient fait les plus grosses dépenses dans la gewa, c'est-à-dire le maïs pour la bière, le riz, la viande, les draps et les salaires des couturiers, le bois, les salaires des officiants et des danseurs. Le tamba apporte aux lamas l'argent collecté pour eux, de même qu'il avait transmis aux Brahmanes le prix d'achat du buffle. Les gendres se sont à présent réunis et discutent entre eux sur le partage de l'argent, discussion qui dure fort avant dans la nuit. A dix-sept heures, on apporte aux lamas un dernier repas, le *baṭyar*.

2.3.10. Le quatrième jour, le repas des frères de clan, partage du buffle.

Tous les parents proches et ceux qui ne sont pas encore repartis dans leurs villages, avec les frères de clan du défunt, viennent à la maison partager un repas composé des pattes et de la tête du buffle. Ce repas, le *bhoj*, est très codifié; ce sont les membres de la lignée paternelle du défunt exclusivement qui y prennent part, c'est-à-dire ceux qui ont donné une offrande au

défunt près du *minjyaṅ*. Les sœurs emportent la vaisselle supplémentaire qui avait été achetée pour les nombreux invités, et dans laquelle elles ont préparé les différents repas.

2.4. *La consécration des vivants (ta.* so rapne, *tib.* gson, *être vivant, et* rab-gnas, *consécration).*

Lorsqu'une personne n'a pas de fils, il arrive qu'elle fasse célébrer une cérémonie funéraire de son vivant. Dans ce cas-là, on ne parle pas de gewa mais de rapne, ou consécration. Les rapne sont célébrées lors de la construction d'un gompo, d'une fontaine, d'un chemin, d'un *māne* (ta. *larapne, watirapne, gyamrapne*). Les réjouissances, les danses et les chants alternés occupent dans cette cérémonie une place beaucoup plus grande que dans la gewa. Le déroulement du rituel est sensiblement le même que dans la cérémonie de dédication de mérite aux morts, mais on ne construit pas d'effigie. Une *so rapne* dure trois jours et trois nuits, comme la gewa. Nous avons eu l'occasion d'assister à celle d'une femme qui avait quatre filles et pas de fils, et qui était assez riche pour pouvoir subvenir elle-même aux frais de la cérémonie: dans ce cas là, en effet, le bénéficiaire n'est pas assisté financièrement par sa famille. Une *so rapne* est un grand événement social dans un village et alentour car l'absence de deuil et de tristesse font de cette cérémonie une fête centrée autour des prestations entre clans et autour des rencontres de jeunes gens dans les chants alternés et les danses de la nuit.

3. ELEMENTS D'INTERPRETATION DE LA GEWA

3.1. *Remarques préliminaires*

Il n'est pas évident d'emblée pour un observateur étranger de distinguer dans la constitution d'un événement social caractéristique ce qui est insignifiant de ce qui est significatif. Par exemple, si toutes les fêtes dans une ethnie donnée sont une occasion de libations, et que par suite tout le monde soit ivre à la fin de quelque cérémonie que ce soit, on pourra retenir comme significatif la boisson, mais pas vraiment l'ivresse, à moins que l'ivresse soit elle-même cultivée comme une médiation nécessaire pour atteindre un certain état d'esprit ou une disposition particulière (comme celle qui est nécessaire par exemple pour entrer en communication avec des esprits).

De façon plus essentielle, il est peu probable qu'un événement social qui réunit plusieurs catégories de la population présente pour chacune la même répartition d'intérêts et de contingences. Si une intronisation épiscopale réunit par exemple des prélats, des officiels et une foule constituée de bourgeois et de mendiants, ce peut être pour les premiers l'occasion de réactualiser leur audience, pour les seconds de montrer qu'ils occupent toujours le pouvoir, pour les bourgeois d'assurer une sorte de reconnaissance mutuelle dans la notabilité, et pour les mendiants de faire bombance. On peut admette que chaque groupe connaît les enjeux des autres mais accepte dans une sorte d'échange que l'intérêt des autres diffère du sien propre, pourvu qu'il y trouve finalement son compte. Cela n'exclut pas qu'au-delà des points de vue particuliers de chacun des groupes une structure globale fonctionne qui à sa manière concilie des motifs au premier abord parfaitement étrangers. Nous voudrions amorcer ici, à l'aide de différents exemples choisis dans la littérature sur les rituels funéraires, une discussion sur la nature de ces regroupements d'intérêts proprement tamang dans les

gewa. Nous ne prétendons pas découvrir le dynamisme interne de la gewa, mais à travers l'exposé préalable du mouvement des idées et des conversations qu'elle suscite, trouver un fil conducteur vers un certain type de compréhension et de questions.

3.2. *Les discussions de café, importance de la mort*

C'est dans les moments creux, au «café», quand les représentants de différents groupes ethniques du village se rencontrent et se mélangent, ou dans les réunions familiales lorsqu'on reconnaît ses proches, ceux de son clan, au milieu d'une foule étrangère, que se révèlent au détour des discussions certains enjeux auxquels réfère le thème de la mort. Entre Tamang, Magar et Brahmanes, on ne cesse de se comparer en mesurant l'importance accordée par chacun aux rituels funéraires. Si les Magar et les Brahmanes observent les règles du deuil pendant un an, alors que pour les Tamang quarante-neuf jours suffisent, en revanche personne ne déploie autant qu'eux de soins, de temps et d'argent pour les morts. Entre les mois de novembre et février-mars, après la fête nationale de Dasaï et avant celle de la pleine lune d'avril-mai (*baisākh purne*), la gewa est le rituel qui concentre le plus d'attention, qui réunit le plus de monde et qui crée le plus d'obligations et de dettes par les dépenses engagées. Entre le moment de la crémation et la gewa, la période intermédiaire peut varier entre treize, vingt-neuf ou quarante-neuf jours. La longue préparation nécessaire au blanchissage du riz, à la fermentation du *chang* et à la collecte de l'argent nécessaire – qui représente une somme énorme pour les Tamang – allongent souvent le délai théorique des quarante-neuf jours de la période intermédiaire. On peut reporter à plusieurs mois dans ce cas la célébration. Si quelqu'un meurt en été, il faudra de toute façon attendre l'hiver, les mois propices après la fête de Dasaï et avant la pleine lune du mois d'avril-mai.

La mort introduit un trouble dans le cosmos, un déséquilibre dans le clan. Il va falloir compenser une perte pour les alliés de clan et réassurer l'alliance avec les divinités perturbées par la souillure (ta. *ḍip*) inhérente au décès. Le *bla* du défunt qui erre avant de trouver sa demeure finale, est un agent de trouble et de maladie pour ses proches. Le *bla* peut devenir un *shingo* ou un *conde* (revenant d'un lama mort, qui erre dans les lieux de crémation, ou esprit revenant d'un enfant mort en bas âge). La première fonction de la gewa est donc d'exorciser définitivement ce risque. En assurant la séparation totale du *bla* d'avec son enveloppe corporelle, la première phase de la crémation, le *phowa* (tib. *pho-ba*) garantit cette réussite.

3.3 *La mort et le mariage: les chants du Tamba*

La mort est le domaine exclusif des lamas, et pour un temps se crée dans le village un champ totalement religieux d'où sont exclus les *bompo*, où sont relus et réinterprétés les textes fondamentaux du bouddhisme, réaffirmés et resserrés les liens matrimoniaux entre villages. L'absence des femmes autour de la mort et de tout ce qui la représente concrètement est frappante. Elles ne touchent pas au défunt, tout comme les bompo d'ailleurs, qui ont avec les femmes des relations privilégiées[62], elles ne vont pas sur le lieu de crémation. En revanche, la présence des femmes en tant que sœurs de clan (ta. *busiṅ*), ou en tant qu'épouses (ta. *mriṅ*),

[62] Le *bompo* soigne tous les nombreux maux des femmes, et procède parfois à des interruptions de grossesse grâce à des herbes abortives.

est rappelée sans cesse, soit symboliquement le jour de la crémation par le dépôt des ustensiles de cuisine auprès du défunt, par le vase qui sert à se laver les mains devant le *dom*, soit réellement tout au long de la gewa par les offrandes multiples de nourriture et l'élimination de l'impureté que les femmes prennent en charge.

La mort et le mariage sont étroitement liés[63], et ces liens culminent le deuxième jour de la gewa, lors de *dhan* ou l'offrande d'adieu, et du *ṅowa ṅopten rem*. Tous les biens et la nourriture (rem) qui ont été donnés en dot le jour du mariage à la fille qui s'en va de la maison paternelle, sont rapportés le jour de la mort du père devant l'autel de la crémation. De même que la fille avait dit en pleurant au revoir à ses parents pour se rendre dans la maison de son mari, de même elle pleure le défunt, ses parents, ses frères, le jour de leur mort: c'est elle qui dit au revoir et qui restitue la nourriture reçue. Les offrandes le jour de la mort rééquilibrent la séparation, le vide qu'elle a laissé en quittant le clan. Il restait à la fille un dû envers ses parents, envers ses frères, jamais comblé, et acquitté seulement le jour de la gewa. On ne peut comprendre toutes les déterminations de la cérémonie funéraire des Tamang de l'Est qu'à partir de l'éclairage que lui donne le système des prestations entre clans, inhérent à la structure de l'alliance avec la cousine croisée matrilatérale. La femme pour laquelle on fabrique deux noms (*minjyaṅ*), à qui on attribue un époux fictif si elle n'est pas mariée et n'a pas de fils pour célébrer sa gewa, est celle qui rappelle sans cesse la dette des preneurs de femme. Elle n'appartiendra jamais définitivement à un clan, comme l'homme, même si elle a gagné une maison le jour du mariage. Le chant de la séparation et de l'alliance est chanté par le Tamba le jour du mariage; nous donnons un extrait de ce chant à réponse, que le Tamba chante au nom du parti de la fiancée qui s'en va de la maison paternelle:

Busiṅla havāi
Chant des sœurs (qui s'en vont)

Lasso danna manna lala	*Salut à tous, je me souviens de l'amour*
Uima daṅbo duirimi	*Auparavant, au temps de l'origine*
Risiaṅkula ri gyamse	*Par la forêt de Risiaṅku*
Guru Pemala waṅ baṭo	*Par le waṅ de Guru Pema*
Keba luṅri kesinam	*Née dans mon pays natal*
Jambuḍipri simami	*Morte à jambuḍip (l'univers)*
Wari mela layuṅse	*Au coin bas du champ, la pierre du dieu*
Sergi doṅbo mayuṅse	*Frères d'un même sein*
Busiṅ lhamola bisinam	*Sœurs du nom de lhamo*
Daṅbo duila rem solji	*Le* rem* *de l'origine a été mangé*
Boigyalbola ṭhim solji	*La règle du roi du Tibet (a été mangée)*
Keba luṅri kesinam	*Née dans mon pays natal*
Jambuḍipri simami	*Morte à Jambuḍip*
Sergi doṅbo mayuṅse	*Frères d'un même sein*
Sari thimba cu ṅala shya	*Dans la terre sera mêlée ma chair*
Luṅri thimba cu ṅala sā	*Dans l'air sera mêlé mon souffle*

* Rem: *il s'agit du repas de mariage donné aux invités du village de l'époux, et par suite, du rite de mariage des filles. Voir C. von Fürer-Haimendorf, (1956), p. 171.*

[63] Voir Holmberg, *ibid.*, pp. 188 et suiv.

Chyuri thimba cu ṅala kā	*Dans l'eau sera mêlé mon sang*
Sari thimsi nila ro	*A la terre, je m'en vais être mêlée*
Luṅri thimsi nila ro	*A l'air, je m'en vais être mêlée*
Chyuri thimsi nila ro	*A l'eau, je m'en vais être mêlée*
Ruichen Cyopge cu nakhru	*Le Livre des Dix-huit Grands Clans, cet os*
Sergi doṅbo mayuṅse	*Frères d'un même sein*
Sari pitsei dharmāse	*Dans la terre, le dharma est répandu*
Luṅri pitsei dharmāse	*Dans l'air, le dharma est répandu*
Chyuri pitsei dharmāse	*Dans l'eau, le dharma est répandu*
Neri pitsei dharmāse.	*Dans le lieu saint, le dharma est répandu.*

Le mariage est donc un moment où l'on se souvient aussi de l'enchaînement des actes dans la roue du temps, qui conduit les hommes à rendre à la terre et à l'air cette chair et ce sang donnés par le père et la mère. Ce thème de la mort, de la disparition et de la transformation des éléments du corps est omniprésent dans les chants du Tamba; il est étroitement mêlé au thème de l'union et de la création de l'univers. Le rôle du Tamba est de rappeler aux gens que rien ne dure (sur cette terre, dit-il, il n'y a pas d'espoir[64]). Paradoxalement, celui qui doit égayer les cérémonies et faire chanter les chants d'amour est plutôt l'interprète de la souffrance et de l'impermanence. Un autre chant de gewa du Tamba (déclamé et non chanté à la cérémonie funéraire)[65] se présente comme un code décrivant toutes les phases de la cérémonie de dédication de mérite, dans l'ordre où elles doivent se dérouler. Le Tamba se montre là comme celui qui parle du but suprême qui est d'atteindre la libération du monde des renaissances par l'accomplissement correct de cette cérémonie. Cette narration du Tamba n'est pas sans analogie avec la récitation de *molla* (narration, discours)[66] chez les Sherpa et au pays de Lo, récits historiques prononcés au cours de certaines cérémonies laïques et religieuses, et dont l'un des buts est l'obtention de mérites pour un défunt (ou un vivant), par l'intermédiaire de l'assemblée religieuse des lamas. Le mérite serait détruit par l'éxécution incorrecte du rituel. C'est pourquoi le Tamba répète qu'il faut suivre un ordre rigoureux en accordant une très grande importance aux divers moments où il convient de faire les offrandes de nourriture, d'objets sacrés et d'images. Le corps des *molla* est composé de deux parties, l'une concernant les traditions mondaines, les généalogies humaines (tib. *mi-chos*), l'autre les vies des dieux (tib. *lha-chos*). Le Tamba tamang semble avoir eu connaissance de textes parlant des «coutumes du monde», extraits d'un corpus appelé *Jikten Tamchyoi* par les lamas (tib. *ǰig-rten bstan-bcos*, litt. livre des coutumes du monde), et de textes parlant des généalogies des clans tamang et de leurs divinités respectives, extraits du *Ruichen Cyopge* (tib. *Rus-chen bco-brgyad*). Pendant la gewa, le Tamba dit des passages qui ont été recopiés à la main et translittérés en alphabet devanagari depuis le tibétain. D'autres textes récités sont extraits d'un corpus appelé *Kukpa khachyoi*[67], dont l'origine reste tout à fait incertaine, et dont les lamas et le Tamba se disputent la possession et la compréhension.

[64] Dans la préface du *Tamba Kaiten* de Santabir Lama, p. 4, Surye Bikram Gewali, historien népalais donne l'un de ces chants: «A peine nés nous devons mourir, dans notre vie il n'y a pas d'espoir»

[65] Voir chant de gewa du Tamba, appendice III.

[66] Voir David Paul Jackson, *The Mollas: Historical Speeches from Lo Mustang* Ph.D. University of Washington, 1979, pp. 67–72 et 87–92.

[67] *Kukpa khachyoi*: Santa Bir Lama traduit en népali par «*isarale bubhane kurā*» ou «langage de signes pour celui qui ne comprend pas». Les Tamang comprennent ainsi: *kha*, celui qui parle, ou «explications», *kukpa*, l'homme

3.4. *Le point de vue des laïcs*

Les populations qui collaborent à des *gewa* ne fournissent pas d'elles-mêmes, bien entendu, une interprétation de leurs actes. Par ailleurs, la lecture des livres tibétains par les lamas tamang est souvent approximative et incomplète: le plus instruit donne le rythme aux autres, qui se contentent de répéter par habitude, et à qui le sens littéral des textes échappe totalement. Le rituel ne se déroule jamais non plus de la même manière, étant souvent modifié, raccourci ou au contraire allongé, selon la richesse des célébrants. Il y a des oublis, de l'approximation, dans les objets qu'il faut utiliser. La célébration d'une gewa est aussi constituée de séquences d'inaction, ou de moments apparemment flous, consacrés au maniement de plats, de nourriture, à la préparation des multiples offrandes, ou bien tout simplement au repos. Les femmes travaillent presque constamment à la cuisine. Les moments d'inaction sont ponctués par des moments d'activité intense où tout le monde se rassemble, et où les assistants et les lamas, sans se consulter mais dans une connivence mutuelle préétablie, se répondent. Cependant, le point de vue développé par les laïcs et celui des lamas semble très différent. Pour illustrer le point de vue des laïcs, voici un commentaire fait par le parent d'une femme décédée, dont les deux fils, des lamas, avaient célébré une très riche gewa dans le village de Madan. Cette femme était elle aussi appelée «lama»:

«Dans notre Solukhumbu (région sherpa au Nord-Est de Temal), il y a un représentant du Dalaï Lama. Il est lui-même un religieux réincarné. Nous croyons que, quand quelqu'un meurt, il va au Sorga. Le lama lui aussi dit cela. Nous, le public, nous le savons parce que nous l'avons entendu dire par le lama. Pourquoi fait-on cette gewa ? c'est parcequ'on veut que nos parents aillent au Sorga. Nous espérons, en faisant cette gewa, que même si nous sommes pauvres, nos parents iront au Paradis. La gewa illustre les différentes formes de Kālo Bhairav. Tous les *lakhe* (danseurs nus) sont introduits dans la gewa pour chasser les démons (ta. *maṅ*) qui ont capturé le mort. Avec leurs bâtons (*melpos*), ces *lakhe* barrent le passage aux démons. Ils sont revêtus de leurs *daurā suruwal* (costume népalais).

«Pour cette gewa, on a dépensé huit mille roupies. On n'a pas vu si c'est vrai qu'on y va (au Sorga), mais on compte bien y aller tout de même ... On ne voit pas ... Est-ce-qu'on voit (il s'adresse aux assistants) ? .. On ne voit pas ... C'est pour ça qu'on croit à ce que dit le lama. On veut que la personne qui est morte aille au Sorga. On ne voit pas «la religion», mais c'est le devoir qu'on accomplit qui est important. Il faut que celui qui est mort arrive chez Indra, chez le soleil, chez la lune. On veut voir nos morts régner dans les astres, Brhaspati (Jupiter),

stupide, et *chioi*, le livre. Plusieurs extraits de ce livre sont en possession de lamas Tamang, et un exemplaire incomplet m'a été communiqué à Timal. Il existe aussi plusieurs autres dans les villages de Sailung et Risiangku. L'orthographe du titre réécrite par les lamas Tamang est variable. On trouve le titre suivant en tibétain: «*skugs-pa kha-spyod*», alors que «l'homme stupide» s'écrit normalement *lkug-pa*. Il s'agit là probablement de fautes. Quoi qu'il en soit, le contenu de ce livre qui intéresse aussi le tamba, fera l'objet d'une autre étude. A. W. Macdonald mentionne dans «*The Tamang ...*» *op. cit.*, p. 134, note 57 le tibétain *ldem-dgoṅs*, comme équivalent de «langage de signes». Il semble de toute façon qu'il y ait déjà eu une première interprétation entre le titre en Tamang et la traduction népali que donne Santa Bir Lama dans *Tamba Kaiten*. C'est le sens de «langage de signes» qui fait problème. Pendant les lectures de livres tibétains, les lamas exécutent effectivement des gestes secrets (sk. *mudrā*, tib. *phyag-rgya*); à ces gestes «sacrés» correspondent les récitations de māntras divinisés (*dhāraṇīs*); à ce propos, voir F. D. Lessing, *op. cit.*, p. 271; 2: «Invitation of the guests (deities) is effectuated by a burning of gifts (sk. *homa*, tib. *sbyin-sreg*), (b) making gestures (*mudrā*), and (c) protracted chanting (tib. *ngag-hdon*) accompanied by (d) music». Mais le *Kukpa khachyoi* n'est pas un code sur l'usage des gestes secrets. Il est présenté par le tamba comme un recueil connu de lui seul, mais de fait, ce sont les lamas qui possèdent ce livre.

Sukhra (Vénus). On veut voir les personnes arriver au Sorga. On n'a jamais vu le Sorga mais on veut le voir apparaître à travers les gens. En dépensant huit mille roupies, on espère arriver au ciel. Mais ce n'est pas nécessaire de dépenser tant d'argent. On n'a jamais vu si les dieux existaient. Mais en chassant les démons, en capturant le dieu, on envoie l'être humain au Sorga. Quand quelqu'un meurt, il devient du vent, un roi, un dieu. Il y a un *khyak* (esprit malfaisant) qui s'appelle Sedukapke (? tib. *kha-brgyad*, huit bouches). L'un de ces khyak est blanc, il fait du bien, l'autre est noir, il porte malheur. Il y a aussi Chyatuṅ Shintuṅ (? tib. *phyag'-stoṅ*, mille mains, *spyan-stoṅ*, mille yeux); que fait-il? il tient la personne et il la sauve des démons. C'est un khyak blanc, c'est le khyak qui nous emmèns au Sorga».

Il serait vain de chercher une compréhension des conceptions exprimées à travers ce commentaire d'un Tamang dans les livres des lamas, ou en général dans une interprétation de la tradition savante des enseignements lamaïstes nyingmapa. Tout au plus peut-on y voir des allusions à des croyances populaires répandues dans les populations bouddhisées du Népal. Des éléments du panthéon hindouiste s'y mêlent à d'autres tirés du panthéon lamaïste, en particulier ces références aux *khyak*, dieux nés en même temps que l'homme, dont nous reparlerons plus loin. Pour l'instant, nous voyons dans ce commentaire une illustration de la croyance forte des Tamang en l'efficacité des gestes et des paroles des lamas: ce qui leur importe avant tout, c'est que la gewa ait lieu, que les livres soient lus, que les lamas aient dansé. Les lamas sont les porte-parole incontestés de la «religion» (du *dharma*). Celle-ci est synthétisée dans l'idée du mérite accumulé sur terre par les vivants, et qui sera sanctionné à la mort par une renaissance heureuse, au mieux humaine. Là se reflète l'influence des lamas qui sont les seuls à détenir le secret des mondes invisibles, et qui, en quelque sorte, en gardent l'accès. Autant la présence des démons est familière aux Tamang, autant la croyance en un ciel et en des dieux «d'en haut» leur est étrangère.

C'est le bompo qui est pour les Tamang le véritable maître de ces présences infernales, et à ce titre, il est craint, tandis que pour les lamas, on éprouve spontanément une sorte de respect déférent. Lamas et bompo se réfèrent pour s'évaluer et se mesurer, au mythe de la première *gewa*, accomplie par le premier bompo, Dunjur Bon. Les Tamang disent que Dunjur Bon fut vaincu par Padma Sambhava. Il s'agit pour les lamas de démontrer la légitimité de leur pouvoir actuel sur les esprits, et pour les bompo de montrer que leur pouvoir leur a été ravi dans un combat douteux. Le Tamba, quant à lui, se fait le porte-parole de cette tradition, et se range aux côtés des lamas, relais entre eux et la population, interprète contrant l'activité du bompo local au profit du bouddhisme. Si le Tamba a lui aussi cherché dans le temps à usurper un rôle, c'est (disent les lamas) en se prétendant l'initiateur et le guru des lamas, mais non pas leur adversaire. Son travail reste de persuader les hommes d'accomplir le *dharma*.

3.5. *Les âmes (bla), les renaissances.*

La doctrine bouddhiste tibétaine qui a été transmise par l'apprentissage de quelques lamas dans des monastères, au Nord du pays, à Helambu ou au Mustang, est sans cesse déformée et réinterprétée à travers les croyances locales. Parallèlement à la confiance dans le Saṅgye (la communauté bouddhiste, et par suite le Bouddha lui-même) médiatisée par les lamas, se développe toute une conception populaire des âmes et des renaissances qui semble tres loin d'une doctrine quelconque. Les lamas considèrent généralement qu'il y a trois *bla* (les Gurung disent neuf pour l'homme et sept pour la femme), c'est-à-dire des principes vitaux

dont l'un reste dans le corps jusqu'à sept, douze ou quinze jours après le décès, et dont les deux autres partent immédiatement dans le monde pour chercher un lieu (ta. *kok*) où renaître. Les Tamang pensent que si le lama ne faisait pas la cérémonie du *phowa* (note 24), c'est-à-dire «sortir le *ṭupi*» du mort avec le *dorje*, le bla qui reste un certain temps dans le corps deviendrait un démon (ta. *ḍe*, tib. *'dre*) vampire qui erre dans les lieux de crémation. Des bla qui s'en vont et qui cherchent une autre vie où se réincarner, on dit: «*kewa kinba*» (aller renaître), ou encore «*caurāsi juni keba*» (renaître dans une quatre-vingt quatrième vie). L'un des risques est que le bla qui séjourne dans le corps ne se sépare pas de son enveloppe corporelle, par suite des démérites du défunt. C'est pourquoi, sept jours après le décès, les lamas font le *dunjyaṅ ṅowa* (tib. *bdun-byaṅ baṅo-ba*, litt. dédication de mérite, inscription le septième jour): il s'agit de lire un livre appelé *Debar sekpa*, pour faire «partir le principe conscient», et de préparer un papier sur lequel on inscrit le nom du mort (ta. *minjyaṅ*). Ce livre semble faire référence au tibétain *bde-bar gçegs-pa*, qui est à la fois un titre du Bouddha, et ce qu'on dit du mort, c'est-à-dire litt. «celui qui part au ciel». En nommant le défunt, on persuade le bla de s'en aller.

Pour les Tamang, toutes les renaissances sont possibles: vache, insecte, serpent (l'une des pires). Il est encore préférable de renaître comme un chien car cet animal est considéré comme irresponsable de ses actes (le chien est obligé par les hommes à manger leurs excréments). «Ce sont les hommes eux-mêmes qui en fait sont des démons,» disent les Tamang, «car ils nourrissent les animaux pour ensuite les tuer et les manger». Les Tamang se présentent toujours comme honteux d'être des mangeurs de vache. Mais cette situation leur paraît être le résultat d'une infinité de circonstances enchaînées les unes aux autres, et contre lesquelles ils ne peuvent rien faire. Il faut donc se résigner en faisant confiance à ceux qui parlent d'une autre réalité. Mais le Sorga reste très lointain, tandis que les esprits mauvais sont les agents principaux des malheurs des hommes, et les hommes eux-mêmes leurs auxiliaires. Certains de ces esprits toutefois, comme les *bir* des bompo, ont un aspect double, à la fois bienveillants et auxiliaires des hommes s'ils sont nourris correctement, et malveillants et mauvais s'ils sont oubliés.

La mort survient lors de la perte définitive du *bla* et le *bla* peut s'en aller de diverses manières hors du corps. La nuit, en rêve, il est dit voyager à travers le monde. Il peut s'enfuir, effrayé, lorsqu'on est réveillé en sursaut, et chercher un lieu plus agréable pour se reposer: ce sera la cause d'une maladie certaine. On dit: «*blase nyanjim*» (nep. *sato araecha*) (litt. le bla s'est enfui). Le principe physique (sato) est, dit-on, parti vagabonder dans les eaux de la Sunkosi. Les très jeunes enfants perdent souvent leur bla. La mère doit alors aller à la porte avec l'enfant dans les bras, en appelant «*bla kajyo, bla kajyo*» (bla, reviens, bla reviens). Il faut ensuite que le dhami ou le Tamba verse de l'eau de la Sunkosi sur la tête de l'enfant pour lui faire récupérer son bla. La sortie du bla du corps pendant plus d'un mois peut entraîner la mort. Pour le rappeler, on a alors besoin du bompo, voire aussi du lama.

3.6. *Les gestes importants, les correspondances*

Le lama dont le rôle est de transférer les vœux des laïcs vers le Saṅgye élimine la pollution et efface les fautes du défunt et de ses proches en exigeant une attention minutieuse à ses gestes, une réponse immédiate à ses demandes: cent huit coupes de feuilles, cent huit lampes à beurre, trois tours du bûcher, sept piles de bois entassées, quarante-neuf jours de deuil

strict, abstention d'huile, de sel, telle céréale et non telle autre pour les purifications. Des divergences s'élèvent parfois au cours de la cérémonie même entre les lamas d'un même village, pour ce qui concerne le rythme de la lecture et le moment de frapper les cymbales. Il n'y a d'accord parfait qu'entre un lama et ses disciples (*chelo*), ceux à qui il a enseigné pendant la période de réclusion (ta. *cham*). Les élèves ont généralement une attitude humble pendant les cérémonies; ils sont souvent les fils des lamas.

Corrélativement à cette mise en forme du rituel, des couleurs, des matériaux et des instruments de musique sont investis d'une fonction d'emblème dans les registrations qui, en général, se réduisent à une opposition. Ainsi, le blanc des endeuillés s'oppose au jaune d'or des lamas, le bambou utilisé pour l'effigie des hommes, et qui réfère à l'os du clan, s'oppose aux tissus de coton qui remplissent la fonction homologue pour les femmes et qui renvoient à la chair (nep. *masuko āmā, bābuko āḍ*, «la chair de la mère, l'os du père», sentence que répète volontiers le Tamba). La terre, l'eau et l'encens offerts au lieu de crémation s'opposent au blé et à l'huile destinés à la purification finale. En ce qui concerne les instruments de musique, l'opposition instruments à vent, instruments à percussion est l'emblème d'une opposition plus subtile. Le fémur humain (ta. *kaṅliṅ*) et la conque (ta. *duṅ*) lancent au loin l'annonce d'un deuil mais informent aussi de la retraite des lamas, et signalent enfin, au cours de la lecture des livres, la fin et le début des séquences. D'un autre côté, le tambour et les cymbales tiennent l'attention éveillée en marquant les temps forts des récitations et scandent les danses des masques. Cela suggérerait que – de façon schématique – tandis que les instruments à vent sont consacrés aux signaux de l'absence, les percussions soulignent et marquent la présence. Ces signes sont perçus spontanément comme tels par les laïcs, qui savent, mais doivent en attendre la confirmation par les lamas, la succession des gestes d'humilité et de renouveau: salutations, remise de vêtements neufs après le deuil, succession des différentes nourritures. C'est autour de la nourriture que se règlent les devoirs et se retissent les liens de parenté. Les deux aliments les plus symboliques, le lait et le sel, rappellent les oppositions des devoirs entre le père et la mère. La mort inverse les sens tout en les définissant. Les animaux sont associés à la différence des sexes qui règle les interdits du deuil, buffle, chèvre et mouton sont interdits pour les hommes, et poulet pour les femmes. De même, les nourritures bouillies et fades s'opposent aux nourritures frites, fermentées et épicées, comme le pur à l'impur: les nourritures fades sont mangées par ceux qui se trouvent en état d'impureté. Tout ce qui est élaboré, cuisiné, confectionné devient synonyme d'impureté. Pendant le deuil, les enfants s'abstiennent de fumer des cigarettes, alors que le tabac à pipe fabriqué au village reste permis. On pourrait avancer l'hypothèse que le tabac s'oppose aux cigarettes comme les nourritures non élaborées s'opposent aux nourritures cuisinées. Les enfants portent des vêtements blancs non cousus, informes, dorment sur le sol sans natte et vont pieds nus.

Serait-ce cette registration notionnelle, si uniformément présente dans la vie quotidienne qu'elle en est devenue pour le laïc sa pensée naturelle, qui le rend susceptible de se plier à des exigences plus élaborées et qui sont redéfinies par le rituel lamaïque? Il s'agit de séparer pratiquement ceux que leurs tâches impliquent dans une série d'ordres à la fois distingués et hiérarchisés: au bas de l'échelle se trouvent les manipulateurs de viande, ceux qui ouvrent les entrailles, qui préparent le buffle. Par opposition s'élabore au-dessus le monde de ceux qui pétrissent les *tormo*, qui fabriquent les supports des dieux. Dans la gewa, le Tamba et les bompo sont présents autour du dépeçage, tandis que les lamas sont les seuls à représenter

concrétement les divinités en les confectionnant avec du riz; ils les donnent à voir, les font vivre dans la danse des masques. Les dieux se mettent à exister visiblement, tangiblement pour tous. De même que cuisiner consiste à élaborer, à transformer de différentes manières des aliments, le lama est celui qui opère aussi des transformations, celle de la pâte de riz, aliment pur (et rare pour les Tamang), en nourriture pour les dieux et pour les hommes. On mange les *tormo* à la fin de tout rituel, comme un aliment supérieur apportant la force, le pouvoir (ta. *waṅ*). Manger du riz, activité profane, devient donc ici l'occasion de manifester la présence des dieux.

L'homme de la religion, le lama, se définit comme l'artisan de cette théophanie réalisée en substitution d'une activité profane. Par ailleurs, il orchestre une série d'opérations où chacun est censé recevoir son dû: on ne cesse de nourrir les dieux, les démons, les vivants et les morts. Toute l'organisation de l'espace d'en bas devient une représentation de l'espace d'en haut, du Sorga, et chaque trajet terrestre réfère au cheminement du bla. Le premier parcours mène de la maison à la *dursya*, le *lamden* tendu entre les deux indique à l'âme le chemin à suivre. Le deuxième trajet va de la maison où se trouve l'autel provisoire du défunt, vers l'autel des lamas (*dajaṅ*), préfiguration du monde du Saṅgye, avec de nouveau un lamden pour indiquer la voie à suivre. L'ordre de la maison, de la cuisine, est rappelé par la hutte bâtie à l'extérieur, où sont élaborés les repas collectifs, tandis que tout autour de l'effigie, les parents du défunt, les femmes, le clan et ses alliés se réunissent. Ces mondes sont superposés comme les strates de la société tibétaine, emboîtés comme des mondes concentriques.

La réponse des laïcs et des lamas sur le sens de la gewa, et l'ensemble des stratégies déployées pour parvenir au but souhaité sont des éléments insuffisants pour rendre compte de ce qui a véritablement de l'importance pour l'ethnie. Le but qu'on cherche à atteindre dépassant de toute façon largement la compréhension qu'on en a, c'est plutôt dans la description de goûts en apparence spontanés, soutenant ces buts (et au cours de la gewa, toutes sortes de goûts ont l'occasion de se manifester avec vivacité) que se trouveraient des réponses satisfaisantes sur l'aspect efficace et permanent des gestes et des croyances.

4. *POUR CONCLURE*: DE LA CROYANCE A L'INSTITUTION DE LA CROYANCE; QUESTIONS

4.1. *Lamaïsme et chamanisme*

Dans ce que l'on pourrait définir comme l'ensemble des croyances ou «faits de mentalité» concernant la mort, les concepts couramment utilisés comme celui de *bla*, traduit très approximativement par «âme», et *namse* (tib. *nam-ses*), principe conscient, restent très obscurs. Lessing (1951, p. 265), dans «*Calling the soul*», à travers la description d'une cérémonie de rappel de l'âme au Tibet, parle à ce propos de:

"A granary of consciousness which survives death and shapes the personality of the next incarnation (...) The lamaists have contrived to equate the *bla* concept inherited from pre Bouddhist times with the granary of consciousness popularly called in tibetan *nam-shi*; it is this *namshi* which requires the assistance of the lama in finding the most favorable exit from the body of the moribund".

Chez les Tamang, seuls certains lamas instruits utilisent le terme *namse*, lu dans les livres, et la théorie populaire des âmes et de leur sortie du corps après la mort n'a probablement rien

à voir avec les enseignements lamaïstes de l'orthodoxie bouddhiste tibétaine des Nying ma pa. Le *namse*, traduit par «principe conscient», est avant tout un principe unique et unificateur de la personalité, et n'évoque rien de très précis pour les Tamang.

Cette analyse de Lessing renforce l'idée qu'il y a eu chez les Tamang bouddhisés comme chez les Tibétains un effort d'assimilation des conceptions prélamaïstes locales, en particulier la réification du soi comme décomposable en un certain nombre d'éléments subtilement matérialisés, par un point de vue bouddhiste.

Nous avons donné auparavant quelques éléments de la théorie des *bla* chez les lamas tamang. Cette théorie est trés influencée par celle des bompo (équivalents tamang des *jhānkri* népalais), qui considèrent eux qu'il y a dans le corps entre sept et neuf principes vitaux localisés dans différentes parties: la tête, les mains, les pieds, la mèche de cheveux au sommet du crâne, la poitrine, le bas du dos, la natte où est assis le bompo quand il entre en transe, le *kilkhor* (roue de l'univers dessinée par les lamas lors de la gewa). Les lamas eux répugnent, comme nous l'avons dit, à considérer plus d'une âme dans le corps, mais dans les cas de maladie, leur comportement révèle de manière manifeste qu'ils sont eux-mêmes pris dans des conceptions qui n'ont rien à voir avec le bouddhisme. En effet, comme les bompo, les lamas fabriquent les mêmes effigies des démons qui sont censés s'être emparé de l'une des «âmes» du malade. De même, le jour de la gewa, devant l'effigie du défunt, le lama présente les pattes et la queue du buffle, et on dit que le défunt doit saisir cette queue pour atteindre l'aù-delà. On retrouve curieusement la même idée chez les Sanyāsi (caste de renonçants du Népal) vivant à deux collines de distance de Temal. Bouillier (1979, pp. 136–7) décrit ainsi cette partie de leur rituel:

«Le mourant doit tenir à deux mains la queue d'une vache car lors du voyage que fait l'âme du mort pour se rendre dans le royaume des ombres (*pitralok*) elle doit traverser une rivière dangereuse et repoussante appelée Vaitaraṇi. Elle ne peut le faire qu'accrochée à la queue d'une vache donnée lors des funérailles. Cette vache est ensuite offerte à un purohit.»

Par ailleurs, parmi les nombreux objets destinés à apaiser les *bla-gçed*, ou «soul-killers» décrits par Lessing (op. cit., p. 266), on trouve entre autres de la chair de mouton:

«The Tibetans and other people assume a mysterious relation between the soul and the sheep or lamb (...) This meat is called *bla-rkang*, ‹soul leg›.» Significatifs à cet égard sont les faits rapportés par Hodgson[68] dans ses *manuscrits*, où deux Lama-Murmi (Tamang) interrogés par lui sur les rituels funéraires citent la coutume qui consistait à tuer une chèvre le jour même du décès de quelqu'un. Le Tamba parle encore d'un mouton qu'on sacrifiait jadis, à la place du buffle actuel. Cet animal pourrait symboliser le passé pastoraliste des Tamang. Holmberg note aussi chez les Tamang de l'Ouest l'ancienne coutume du sacrifice d'un mouton pendant le *gral*. Le plus étonnant est que ce soit le lama, interdit de toucher ou de tuer la viande, qui soit le maître de cette cérémonie. Le lama, lorsqu'il offre sa dernière nourriture au défunt et invite le *bla* à entreprendre son voyage dans l'au-delà, semble emprunter des comportements plus chamanistes que bouddhistes. Les hindous des collines ont pu également puiser dans cette inspiration. Les rôles des lamas et des bompo chez les Tamang ne paraissent pas aussi délimités, à l'expérience, que ce que la terminologie et les codifications des rituels le laisseraient supposer au premier abord.

[68] Ces manuscrits de B. H. Hodgson sont réunis en un volume contenant plusieurs textes sur les coutumes et manières des différentes tribus, comprenant entre autres les «Customs and manners of the Murmi tribe» in. Vol. 5 n° 29/12 ff. 35–78. Ces papiers furent présentés et reliés à la India Office Library de Londres, en aout 1864. Nous comptons y consacrer une étude ultérieure.

Le problème chez les Tamang demeure de savoir si le bla qui est ravi par les démons dans de nombreuses circonstances et qui est rattrapé par les bompo est le même principe que celui que les lamas extraient par le sinciput lors de la cérémonie du *phowa*, et pourquoi, si c'est le même principe, met-on autant de soin à distinguer les rôles des différents spécialistes appelés dans chaque cas.

Ce qu'il importe ici de voir, c'est que dans le traitement des âmes, il y a un intérêt substantiel en question, considéré avec différents points de vue et traité avec différents goûts par des protagonistes variés, dont il est vain de vouloir décrire la fonction de manière dogmatique et arbitraire à partir des points de vue développés dans la classe savante de la population, ou à partir des grandes «aires d'influence», lamaïste et chamanistes. Les phases essentielles du rituel lamaïste d'après la tradition et les livres ne sont pas nécessairement celles qui frappent le plus l'imagination et qui suscitent la ferveur populaire. L'importance que le bouddhisme a accordé à la pratique du transfert (phowa) dans de nombreux textes et commentaires, y compris le *Livre des Morts Tibétain*, n'est pas à la mesure de la compréhension et de l'intérêt que lui accordent les Tamang. Au moment de la sortie de l'âme du défunt par l'ouverture du sinciput, et du «*hik*» du lama, l'assistance est présente, et son approbation muette passe par le fait de «toucher» le *ṭupi* du mort, pour voir s'il est bien sorti. Le *hik* et le *phat* prononcés par le lama sont considérés par les Tamang comme des émanations concrètes, tangibles, de sa pensée, destinées à projeter le bla dans l'au-delà. Le phowa est décrit de nombreuses fois dans la littérature sur le Tibet, mais aucune description ne saurait rendre compte précisément de la structure mentale qui organise les croyances à ce sujet chez les Tamang. Neil (1952, pp. 145–150) donne une traduction assez libre d'un manuscrit concernant le *phowa*. Dans «*Le Linga des Danses masquées lamaïques et la Théorie des Ames*», Stein (1957, p. 231) écrit à propos du phowa:

«La technique de la destruction du démon et de son cadavre après libération de l'âme est celle-là même qu'on connaît par ailleurs, soit pour aider le transfert de l'âme hors du corps à la mort de quelqu'un, soit pour appliquer cette technique à soi-même de son vivant. Dans les deux cas, cette opération s'appelle «*pho-ba*», transfert. Elle fait partie des Six Doctrines (*chos-drug*) auxquelles se réfère Mi-'gyur rdo-rje en parlant des âmes *bla-srog* et *rnam-çes*».

Nous reviendrons sur cette analogie des pointes à propos de la danse de Bhairav chez les Tamang. Au Cambodge, pour lier les âmes, on utilise sept fils de coton que l'on noue au poignet du malade. Le lama tamang entoure aussi le ṭupi du défunt de sept fils de coton avant de procéder au transfert et à la capture du *bla*. D'après Maspero, enfin, la théorie des âmes au Cambodge n'aurait pas grand chose à voir avec la philosophie indienne et se rattacherait beaucoup plus aux croyances et pratiques locales malaises, chinoises, vietnamiennes et taï.

Tous ces éléments d'analogie entre des rituels très divers tissent un lien à travers toute l'aire de l'Asie du Sud-Est.

4.2. *Autres éléments de syncrétisme dans le lamaïsme tamang*

Ce n'est pas à ces moments du rituel (sortie de l'âme, transfert) que s'attachent en fait le plus volontiers l'attention des Tamang. Toute l'importance de la gewa semble se trouver pour eux dans l'acte collectif d'offrande au défunt qui est faite par les vivants lors des chants et des danses de l'après-midi et de la nuit. Ce qui hante l'imagination de tous, et particulièrement du tamba, c'est la souffrance et la solitude de l'âme qui cherche une demeure après la mort, et la

lutte permanente qu'il faut engager contre les esprits malfaisants pour atteindre le Sorga. Les danses masquées sont le moment d'expression théâtrale qui cristallise et focalise le plus d'attention et d'intérêt, en dehors des offrandes. Le mouvement endiablé de la danse de Bhairav se communique aux assistants. Ce sont des divinités ivres[69] qui sont représentées l'après-midi du deuxième jour et l'ivresse humaine trouve naturellement son contrepoint dans la mise en scène de cette fureur divine. Le rite du liṅga dans les danses masquées tibétaines (*op. cit.*) exposé par R. A. Stein peut nous aider à comprendre certains aspects de cette danse à laquelle se livrent les jeunes lamas dans un état proche de la transe chamanique. Dans le rite du liṅga (p. 201) «il s'agit d'éliminer le mal symbolisé soit par l'ennemi de la religion, soit par un ennemi particulier, homme ou démon. Le liṅga est soit dessiné sur du papier, soit sculpté en pâte, et figure dans tous les cas un être humain, masculin ou féminin, enchaîné, et couché sur le dos (...) On a d'abord convoqué l'âme et on l'a faite entrer (*'gug-zugs*) dans le liṅga, ce dernier étant alors appelé *'gug-liṅ*. On la sépare ensuite des divinités qui l'accompagnent et on l'enlève du corps (*lha-bdye* ou *-yal*[?]). C'est alors seulement qu'on écartèle le reste (appelé *bsgral-liṅ*).» (p. 203)

bsgral signifie donc à la fois tuer et délivrer. Les Tamang de Temal ne semblent pas comprendre le terme *gral*, et cependant toute l'action de la danse de Bhairav consiste à fouiller le sol avec des bâtons (*melpos*) dans un geste qui ressemble beaucoup à celui de pourfendre un ennemi à l'aide d'un poignard rituel (*phurba*). L'action est particulièrement violente, nous l'avons noté, lorsqu'il s'agit du décès d'une femme. La terre qu'on fouille est le symbole féminin par excellence. Il est clair d'après les explications théoriques des lamas qu'un des trois bla est resté dans le corps. C'est ce même bla que l'on invite à venir dans le support en bambou la première nuit, le même aussi que l'on exhorte à saisir la queue du buffle avec les offrandes, et probablement enfin toujours le même qu'il s'agit de séparer définitivement du corps en fouillant cette enveloppe terrestre avec des poignards magiques. Le point le plus intéressant dans un rapprochement entre les danses de Bhairav et le rituel du liṅga est la croyance des Tamang dans l'existence de ces deux *khyak* (voir 3.1) blanc et noir, essayant chacun de tirer à eux le *bla* du défunt. R. A. Stein rappelle (p. 211) la croyance en l'existence des «dieux nés avec», croyance très courante dans le bouddhisme populaire:
«Deux êtres nés en même temps que l'homme (*lhan-hig skyes-pa*, sk. *sahajā*) résident respectivement sur les deux épaules. L'un est un dieu (*lha*) et réside sur l'épaule gauche. Il est blanc. L'autre est un démon (*bdud*), noir, et réside sur l'épaule droite». Stein rapporte l'opinion de Das qui y voit un dieu *lha* et un démon *'dre*; cette description se trouve également dans le Bardo Thödol et est aussi attestée dans l'Inde. Les deux *khyak* (? terme emprunté aux Newar) dont l'un est bienfaisant et blanc, et l'autre malfaisant et noir, suggèrent évidemment ce rapprochement, dont l'intérêt réside dans cette filiation des Tamang à la Chine et au Tibet non-bouddhistes, par l'intermédiaire de points de vue développés par des lamas en définitive assez peu lamaïsés.

[69] Ce thème de l'ivresse ou de la folie divine est analysé par David Kinsley dans «Through the Looking Glass» Divine Madness in the Hindu Religious Tradition. *History of Religions*, May 1974, vol. 13 n°4, pp. 270-305. Ce thème traverse toute la mythologie hindoue; Kṛṣṇa, Rādhā, Śiva, et Kālī sont à cet égard les divinités les plus caractéristiques. Leurs adeptes, dévôts, sont eux aussi atteints la plupart du temps de folie; la folie des Saints, en particulier est considérée comme une grâce divine. Dans la danse de Bhairav, de même, les lamas se livrent à une sorte de transe inspirée directement par la divinité qu'ils incarnent un moment. Voir aussi: R. A. Stein, «Le Linga ...» *op. cit.*, p. 200, sur le thème des danses masquées, *sādhana*, ou rite du *'cham*.

Ce point de vue bouddhiste qui à l'origine, tout au contraire de ces conceptions populaires, a le projet de détruire les illusions réificatrices qui obnubilent la conscience prétendant saisir la réalité, point de vue qui va en particulier jusqu'à s'attaquer grâce à une analyse subtile à la notion de l'identité de la conscience, ne peut pas être considéré comme non altéré à travers l'héritage lamaïste.

Néanmoins, la «lumière» qui se trouve à l'origine de cette tradition continue de travailler les héritiers de cette lumière – dans le sens que, par exemple, ils répugnent à énumérer la liste des bla –. Toutefois, dans la confrontation entre les deux traditions, celle qui veut saisir la quintessence du soi comme des concrétions de matière subtile, et celle qui tout au contraire dénonce comme illusoire toute tentative de comprendre la réalité autrement que comme totalité (et donc en particulier d'attribuer de la réalité à toute chose séparable comme particularité), il est assez clair que c'est le point de vue vulgaire qui a finalement davantage travaillé le point de vue éclairé, que le point de vue éclairé n'a amendé le point de vue vulgaire. La «conscience» dont parlent les lamas (namse-Nambar Shekpa chez les Tamang) est typiquement une «chose» dont le premier bouddhisme conteste la réalité: c'est une chose puisque les lamas veulent, à l'instar d'une espèce de matière fluide, l'extraire du corps après la mort.

Des docteurs bouddhistes tibétains ont très bien pu chercher à ramener (de leur point de vue) à un corps de doctrine (non ethnique) qu'était le bouddhisme, des pratiques ancestrales auxquelles tout le monde était habitué sans avoir la distance nécessaire pour s'en étonner et développer à leur propos une interrogation rationnelle. Le Bardo Thödol pourrait très bien être le fruit d'une «réinterprétation» bouddhiste de mythes dont la rationalité était déjà inconnue à l'époque de cette interprétation.[70]

Et ce serait une fade facilité que s'accorderait l'ethnologue, retrouvant dans l'observation de rituels des élèments parallèles au Bardo Thödol, que d'expliquer les premiers par l'observance du deuxième.

Que des personnages institués (lamas, bompo, tamba) soient acceptés par un milieu ethnique laisse soupçonner qu'ils y avaient presque leur place, ou plutôt qu'un système profond et fluide d'attribution de rôles laissait quelque disponibilité pour les accueillir.

Le problème ethnologique n'est pas d'analyser quel est le rôle de ces personnages dans l'esprit de l'institution, mais quelle est la place de ces personnages dans la mentalité ethnique.

[70] Sur le syncrétisme en Chine entre Bouddhisme et Taoïsme, les études de Paul Demiéville dans: «*Choix d'Etudes Sinologiques*» (1921–1970), et en particulier «La Situation Religieuse en Chine au Temps de Marco Polo», pp. 166–209, sont particulièrement éclairantes.

APPENDICE I

Histoire à propos de l'interdiction de tuer faite aux lamas

Quand on apporte le plateau contenant les pattes et la tête du buffle devant l'autel des lamas, le Tamba dit:

«On apporte de la viande de buffle pour l'âme du mort qui est partie au Sorga. De là-haut il voit les hommes qui tuent des animaux pour manger, des chèvres, des buffles, des poulets. Le mort veut aussi qu'on le nourrisse de viande, et nous devons lui donner à manger ce qu'il avait l'habitude de manger auparavant.

Avant, dans les temps anciens, que s'est-il passé? Pourquoi les hommes se sont-ils mis à manger de la viande. Le lama ne devait jamais tuer lui-même d'animaux, mais comme il avait besoin de nourrir les âmes des défunts, il appela un esclave (*ḍaba*) pour qu'il tue à sa place buffle, chèvre et poulet. Le *ḍaba* se mit à tuer à tour de bras.

Mais il éprouvait à chaque fois une grande honte (*pāp*), et, disait-il, il ne pouvait plus accomplir le dharma. Il en résultait beaucoup de trouble dans son esprit (ta. *semri*).

Le *ḍaba* s'enfuit un jour et marcha longtemps. Puis il trouva sur son chemin une pierre sur laquelle il vit gravés les mots: Om mane padme hum.[1] La faute de l'esclave fut aussitôt dissipée, et le lama (ta. Lama Kusyo, en tib. *sku-zabs* = Monsieur) fut à son tour envahi de honte pour avoir obligé le *ḍaba* à tuer. Quand l'esclave mourut, il atteignit le Sangye avant le lama.[2]

[1] La pierre gravée de la formule *Om mane padme hum* représente l'introduction du bouddhisme au Népal. Les Tamang voient des signes de la présence et du passage des grands héros propagateurs du bouddhisme au Népal, dans le paysage, sous forme de traces de pas dans les rochers par exemple. La présence de cette inscription est considérée comme naturelle.

[2] L'obligation de tuer des animaux est toujours pour les Tamang génératrice de honte, et c'est une habitude en contradiction aussi bien avec les préceptes de l'hindouisme que du bouddhisme. Cette histoire prouve que les Tamang sont encore assujettis à des coutumes locales qui n'ont rien à voir avec le bouddhisme, et situe l'un des rôles essentiels du Tamba qui est de se faire l'explicitateur des enseignements des lamas.

APPENDICE II

Mythe sur l'origine des clans raconté par le tamba(*)

Les dieux, Phāsen Sembā et Ḍāsin Ḍolmo, avaient deux enfants, Phutup, le garçon et Mutup, la fille.

Le père mourut et alla au ciel (Sorga) renaître. Leur mère mourut, et alla dans le soleil. Les deux orphelins n'avaient plus personne pour les marier, c'est pour cela qu'ils se marièrent ensemble. De leur union naquirent trois enfants, deux filles et un garçon. Une fille alla au ciel (Devi lokma), une autre alla au ciel de l'Ouest (Pakhim), le fils alla dans le giron de la vache Kāmu Dhenu. Celle des filles qui alla à Devi lok s'appelait Lhāmin, celle qui alla au ciel Pakhim s'appelait Jelsum. Le garçon qui alla dans le giron de la vache Kāmu Dānu s'appelait Dundup. Cette vache eut quatre fils: l'aîné, Brahmā, le second, Vishnu, le troisième, Maishor, et le dernier, Vishu Karmā. Selon les paroles écrites dans le livre Beth, qui est au ciel (Sorga), celui des quatre fils qui pourrait manger la chair de la vache, celui-là obtiendrait les dix-huit livres.

Le fils aîné ne voulut pas manger la chair de la vache, sa mère, et ne put atteindre le Sorga. Vishnu maila n'y parvint pas non plus. Maishor tamang le troisième réussit à manger la viande et à atteindre le livre. Il construisit un palais dans le ciel (Deva lokma). Là, il se maria avec la fille des dieux. D'elle, il eut neuf fils et neuf filles. Sur la terre, il n'y avait aucun habitant. Les neufs fils et les neuf filles se marièrent entre eux, et ils descendirent du ciel Sorga, pour habiter sur une haute montagne appelée Desilpate. Là où était construit le palais (*siṅkham*), Bhagavan fixa les noms et les clans, en appelant le palais Ruychen chiopge. Les filles donnèrent neuf noms de clans et les garçons neuf autres. Ce sont les noms des dix-huit clans tamangs.

(*) Il existe de très nombreuses variantes de ce mythe, raconté avec plus ou moins de détails selon les circonstances.

Paroles du Tamba à la gewa

La chair du corps, la vie	Il est né au centre du Tibet
Le souffle du corps humain	Il est allé au Manasrowar
Quant à ce corps de Jyomo[1]	Il se trouve en Inde

[1] Jyomo est le terme générique employé par le Tamba pour désigner le corps humain. Mais c'est aussi le nom d'une divinité du terroir. Höfer, A. (1981), p. 13 classe jyomo parmi les Syịbda-nè: da. Jyomo vient du tib. jo-mo, litt. «Madame».

Comme est beau ce corps de Jyomo
Tous les jours barjya est venu[2]
Mille fois barjya étant venu
Quant à ce corps de Jyomo
Il est devenue le corps de Chende[3]
Devenant le corps de chende
Quant à ce corps de Jyomo
La fièvre, la maladie, est advenue
La maladie en advenant
Comme est beau ce corps de Jyomo
La chair du corps de Jyomo est désagrégée
Le corps se désagrégeant
A la terre la chair va se mêler
A l'eau le sang va se mêler
A l'air le souffle va se mêler
A la pierre l'os va se mêler
Au feu l'esprit va se mêler
Comme est beau ce corps de Jyomo
Le corps de Jyomo en se désagrégeant
Mort à Jambuliṅ[4]
Il est devenu la vie de Chende

Gewari tambāla tam

Sya luila nawa
Miluila buwa
Cu jyomola kuluimi
Keba boila urir ṭhim
Sipuṅ mapuṅ tamami
Gyagar danla liṅri ṭhim
Gate jyaba jyomola kuluita
Dinna barjya tamami
Toṅcaki barjya tamami
Cu jyomola kuluimi
Chendela kului donijim
Chendela kului donima
Cu jyomola kuluita
Chawa menjar cujimu
Chawa menjar cumami
Gate jyaba jyomola kuluimi
Jyomo syala kului pharoljim
Jyomola kului pharolma
Sari thimba sya sari ṭhimjimu
Kuiri thimba ka kuiri ṭhimjimu
Luṅri thimba sa luṅri ṭhimjimu
Yuṅri thimba nakru yuṅri ṭhimjimu
Meri ṅanbadon meri ṭhimjimu
Gate jyaba jyomola kuluimi
Jyomola kului khaḍama
Jambuliṅri simami
Chendela kului donijim
Dans la vie de ce Chende
Il a rejoint Tharbaliṅ[5]
Au cawai lama du pays[6]
Au ṭhi du Tibet, le syalgar[7]
Au ṭhi du milieu du chemin, le syalgar
Au kilkhor, le syalgar[8]
A ce vieux maître de maison
La gewa terminale doit être offerte
Le cawai lama du pays
A construit un kilkhor à Lhamo du sol
A fabriqué un tormo à Lhamo du ciel
A fait les offrandes aux trois formes de vie inférieures
A Phāpa Cengresi a fait les offrandes[9]
A Goma Si a apporté une assiette d'offrandes[10]
A Lasin devke a fait brûler de l'encens
(pour) cette gewa terminale, accomplis entièrement les offrandes
Par le lac de la rivière de l'est

Cu chendela kuluita
Tharbaliṅri tharbari
Yulla cawai lāmāda
Boi ṭhigarri syalgargi
Lamri ṭhigar syalgargi

[2] *barjya* est le nom d'un démon qui provoque des maladies mortelles à certains âges de l'existence. Il est considéré par les Tamang comme l'une des planetes (nep. *graha*).

[3] Chende est le nom de l'effigie du mort dessinée par les lamas. Sur cette effigie est representée une femme assise en méditation sur des pétales de lotus: voir dessin p. 49.

[4] Jambuling est le nom de l'univers.

[5] Tharbaling désigne en tamang le ciel de l'Ouest, lieu des renaissances heureuses

[6] Cawai lama signifie «lama réincarné».

[7] *syalgar*: nom d'une offrande faite aux dieux lors de la gewa.

[8] *kilkhor*, du tib. *dkyil-khor*, et sk. *maṇḍala*, roue de l'univers.

[9] Phapa Cengresi, ou Brahma des quatre visages, en tib. «Phagspa Spyan-ras gzigs», et en sk. Arya Avalokitesvara

[10] Gomasi désigne le Bouddha.

Kilkhorri syalgargi
Cu hoi jimbe daboda
Thāmā gewa lasi bau
Yulla cawai lāmāse
Sahi Lhamoda sa kilkhor
Namgi Lhamoda tormo charsi

Mar ṅansumda jimba ḍansi
Cengresida chya chyopa lasi
Gomasida thal phasi
Lāsin devketa saṅ sergyem
Cu thāmā gewa chocho jognalau
Syār gandhila gyoi gyamase

BIBLIOGRAPHIE

AZIZ, B.

1978 *Tibetan Frontier Families, Reflections of three generations from D'ing-ri*, New-Delhi, Vikas Pub. House.

BOUILLER, V

1979 *Naître reconçant*, Laboratoire d'Ethnologie, Nanterre.

CLARKE, G.E.

1980 *The Temple and Kinship among a Buddhist people of the Himalaya* Thesis, Lincoln college, Oxford.

DAS, S.C.

1902 *Tibetán-English Dictionary*, repr. 1985, Calcutta.

DAVID-NEEL ALEXANDRA

1952 *Textes Tibétains Inédits*, traduits et présentés par A.D. Neel. la Colombe, ed. du Vieux Colombier, Paris.

DAVID-NEIL, A.

1978 *Au cœur des Himalayas*, Paris, Les Grands Classiques, Pygmalion.

DEMIEVILLE PAUL

1973 a – *Choix d'Etudes Bouddhiques, (1929–1970)*, Leiden, E.J. Brill. Netherlands.

b – *Choix d'Etudes Sinologiques*, (1921–1970), Leiden, E.J. Brill. Netherlands.

DESGODINS,

1899 *Dictionnaire thibétain-latin-français*, par les Missionnaires catholiques, Hong-Kong, imp de la Société des Missions étrangères.

EVANS-WENTZ, W.Y. Dr., ed.

1933 *Le livre des morts tibétains, le Bardo Thodol*, ed. par le Dr. W.Y. Evans-Wentz, Paris, Adrien Maisonneuve.

FÜRER-HAIMENDORF, C. von

1956 Ethnographic notes on the Tamangs of Nepal, in: *Eastern Anthropologist*, 1956, vol. 9, n° 3/4, pp. 166–177.

1964 *Les Sherpas du Nepal, montagnards bouddhistes*, rééd. 1980, Paris, L'Homme Vivant, Hachette.

HODGSON, B.H.

1864 *Manuscripts*: "customs and manners of the Murmi tribe. Papers presented in August 1864 to the library India Office, vol. 5, n° 29/12, pp. 35–78, London.

HÖFER ANDRAS

1971 Some non-buddhist elements in Tamang religion, *Vasudha* vol. 14, n° 3, septembre-octobre.

1981 – *Tamang Ritual Texts I, Preliminary Studies in the Folk-Religion of an Ethnic-Minority in Nepal*, Franz Steiner Verlag. Wiesbaden.

HOLMBERG DAVID

1980 *Lama, Shaman and Lambu in Tamang religious practice*, Ph. D., Cornell University.

JACKSON DAVID PAUL

1979 *The Mollas: Historical Speeches from Lo Mustang*, Partial degree, University of Washington.

JÄSCHKE H.A.

1881 *A Tibetan-English Dictionary*, With Special Reference to the Prevailing Dialects, (First Indian Reprint Edition: Delhi, 1975, 1980.) Routledge and Kegan Paul Ltd., London.

JEST CORNEILLE

1976 *Dolpo, Communautés de langue tibétaine du Népal*. édition du C.N.R.S. Paris.

LESSING F.D.

1951 the Soul, *Semitic and Oriental Studies*, University of California, Publications in Semitic Philology, vol. XI.

LOCKE JOHN K.

1980 *KARUNAMAYA The Cult of Avalokitesvara–Matsyendranath In the Valley of Nepal*, Sahayogi Prakashan for Research Centre For Nepal And Asian Studies, Tribhuvan univ.

MAC DONALD A.W.

1975 "The Tamang as seen by one of themselves" *in*: *Essays on the Ethnology of Nepal and South Asia*, Ratna Pustak Bhandar, Kathmandou.

"The Janaipurnimā and the Gosāikuṇḍa", *ibid*.

1975 *Matériaux pour l'Etude de la Littérature Populaire Tibétaine I*, Paris, P.U.F.

1981 "Creative dismemberment among the Tamangs and Sherpas of Nepal", *Tibetan Studies in Honour of H.E. Richardson* Aris and Phillips, Warminster, pp. 199.

MAZAUDON MARTINE.

1973 *Phonologie Tamang*, S E L A F, Paris.

NEBESKY-WOJKOWITZ RENÉ DE

1975 *Oracles and Demons of Tibet*; *The Cult and Iconography of the Tibetan Protective Deities*. Akademische Druck – U. Verlagsanstalt Graz/Austria.

NGUYEN-VAN-KHAON

1933 «Le Repêchage de l'Ame, avec une note sur les Hon et les Phach d'après les croyances Tonkinoises actuelles,» *BEFEO*, 1. p. 11–34.

OKADA FERDINAND E.

1957 "Ritual Brotherhood, a cohesive factor in Nepalese society", *South Western Journal of Anthropology*. 13

PETERS, LARRY G.

1978 "*Shamanism among the Tamang of Nepal, folk curing and psychotherapy*, Los Angeles, University of California.

POREE-MASPERO EVELINE

1951 «La cérémonie de l'appel des esprits vitaux chez les Cambodgiens, *BEFEO*, 45, 1951, 1, pp. 145–183.

REGMI, MAHESH CANDRA

1978 *Land, Tenure and Taxation in Nepal*, Vol. I et Vol. III, part. 3, Ratna Pustak Bhandar, Kathmandou.

SAMTEN NORBOO

1981 "Tamang Tribe from Tibet", *The Tibet Journal*, Vol. 6, n°1.

SCHLAGINTWEIT

1881 *Le Bouddhisme au Tibet*, Paris, E. Leroux.

SNELLGROVE DAVID L.

1980 "*The Nine Ways of Bon*", Prajnā Press Boulder, Colorado, reprinted.

SRI SANTA BIR LAMA (Pakhrin) 1957, 2e éd.
1959 *Tamba Kaiten Hvai Rimthim*. Ratna Pustak Bhandar, Kathmandou, et Daroga Bajar, Darjeeling.

STEIN ROLF A.
1957 «Le Liṅga des Danses Masquées Lamaïques et La Théorie des Ames», *Sino Indian Studies 5* pp. 200–234.
1962 *La Civilisation tibétaine*, Le Sycomore, L'Asiathèque, Paris, 2e éd. 1981.

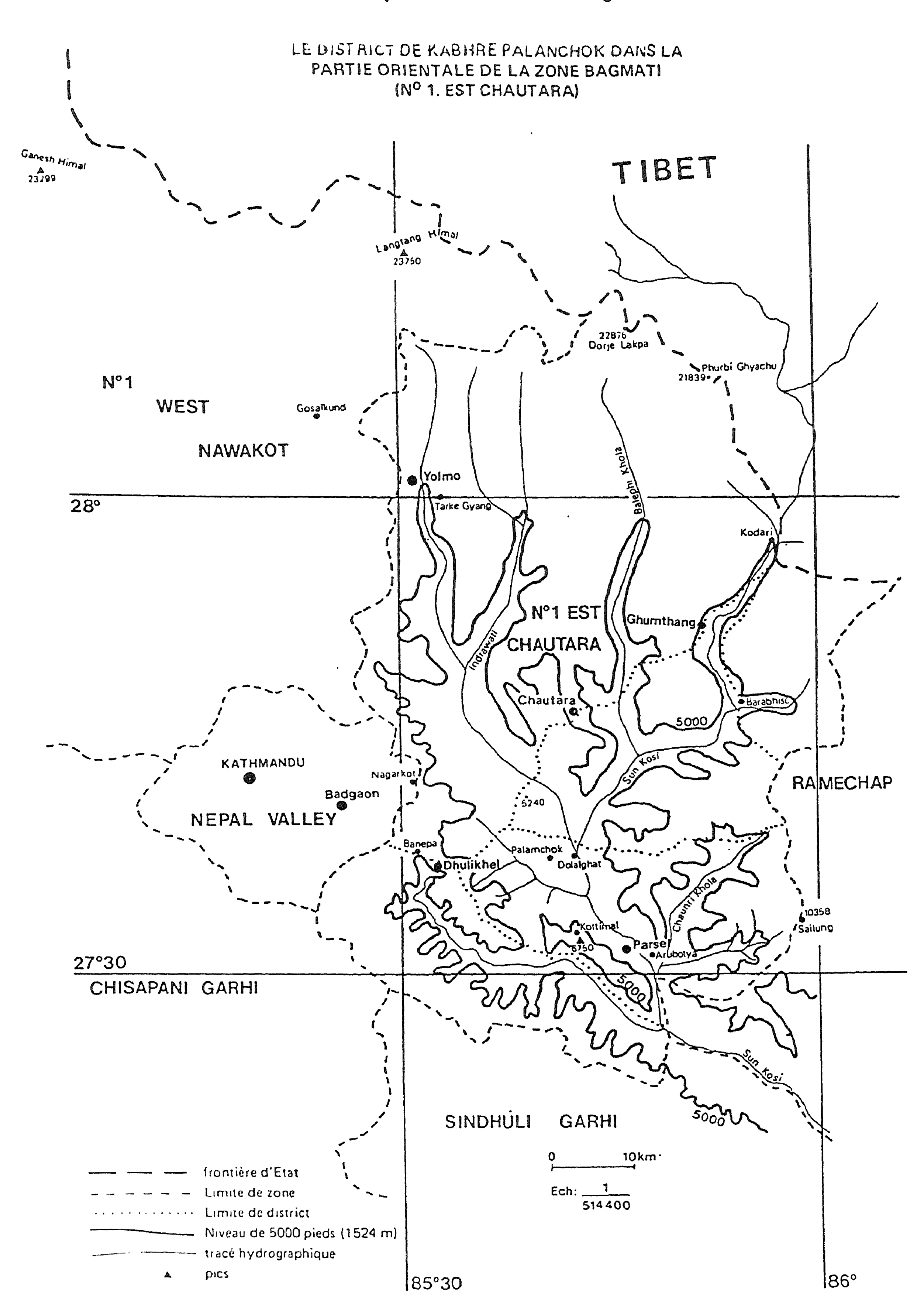
TUCCI G. HEISSIG W.
1973 *Les Religions du Tibet et de la Mongolie*, Payot, Paris.
1972 *Il Libro Tibetano dei Morti*, rééd. 1975, Unione editrice Torinese.

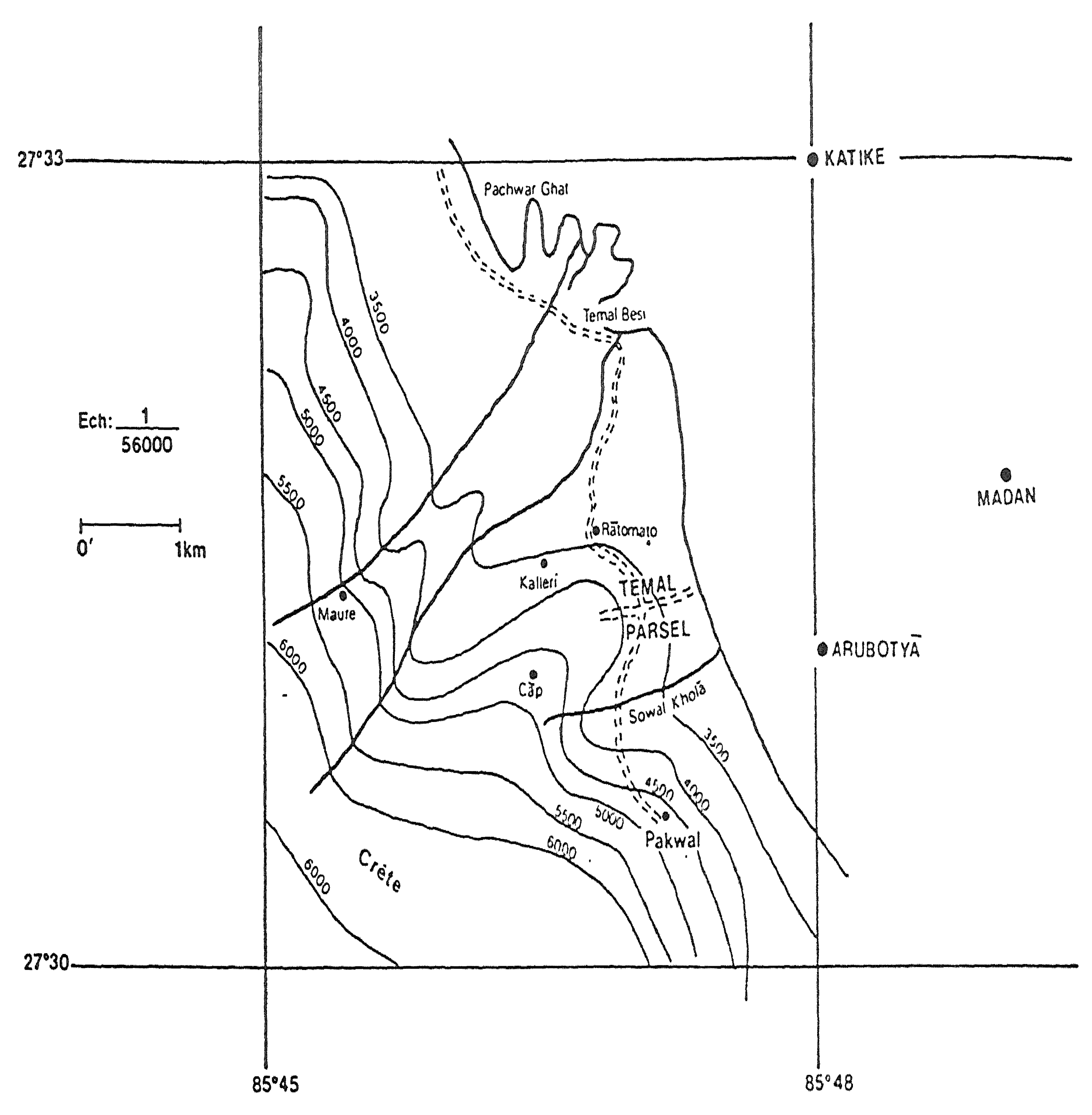
TURNER, R.L.
1931 *A Comparative and Etymological dictionary of the Nepali*, rééd. 1965, London, Constable.

NOTATIONS ET TRANSLITERATION

Les termes népāli sont précédés de «nep.», les termes tibétains de «tib.», et les termes tamang de «ta.»
La translitération des termes népāli est celle adoptée dans le dictionnaire de TURNER, R.L. (1931).
La translittération des termes tibétains suit essentiellement celle de PELLIOTG; j'ai conservé celle donnée dans les diverses citations.
Pour les termes tamang, j'ai essayé de traduire le plus fidèlement possible l'aspect phonétique tel qu'il m'est apparu:
– les affiquées sifflantes sont représentées par «c» pour la non aspirée et «ch» pour l'aspirée, suivant l'usage introduit par Martine MAZAUDON dans *Phonologie Tamang*, Paris SELAF 1973.
– Le phonème sje est noté sye, comme dans *dursya* (lieu de crémation)
– Le phonème je est noté she, comme dans *shyuku* (huile)
– La nasale vélaire est notée «ṅ», comme dans *raṅ* (soi-même).
– Les tons n'ont pas été indiqués, à cause de la difficulté et de la particularité de l'étude que cela impliquait.
– La longueur des voyelles est indiquée par un trait horizontal, comme dans «*dān*» (offrande).
– Les affriquées à appendice battnat sont notées par «ṭ» pour la non aspirée, et «ṭh» pour l'aspirée, comme dans *ṭupi*, *baṭyar*.

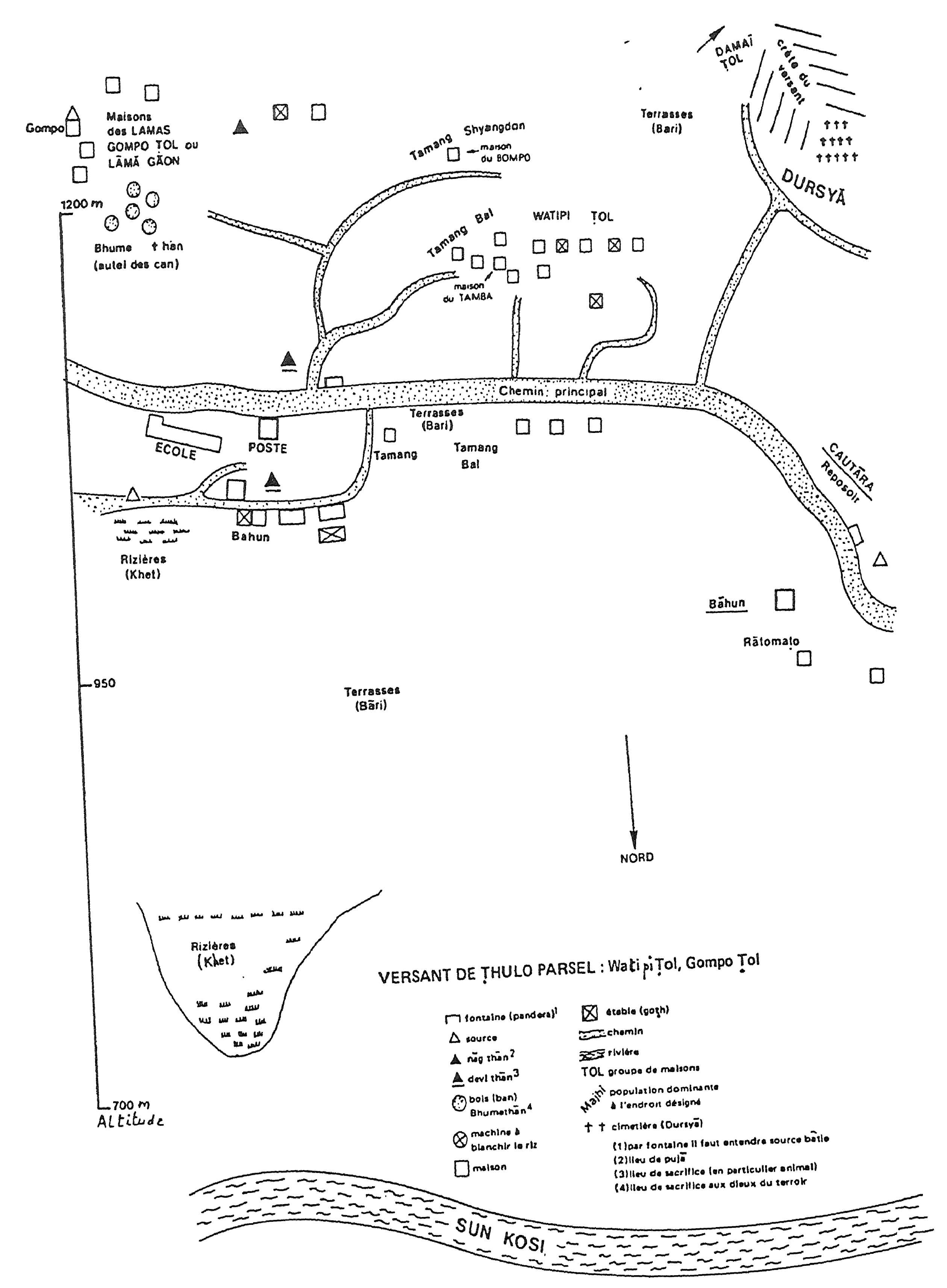
TABLE DES MATIÈRES


LE DISTRICT DE KABHRE PALANCHOK DANS LA
PARTIE ORIENTALE DE LA ZONE BAGMATI
(N° 1. EST CHAUTARA)
TIBET
Ganesh Himal
23299
Langtang Himal
23750
22876
Dorje Lakpa
Phurbi Ghyachu
21839
N°1
WEST
NAWAKOT
Gosaïkund
Yolmo
Tarke Gyang
Balephi Khola
Kodari
28°
N°1 EST
CHAUTARA
Ghumthang
Indrawati
Chautara
Barabhise
5000
Sun Kosi
KATHMANDU
Nagarkot
Badgaon
NEPAL VALLEY
5240
RAMECHAP
Banepa
Dhulikhel
Palamchok
Dolalghat
Chaunri Khola
10358
Sailung
Kottimal
6750
Parse
Arubotya
27°30
CHISAPANI GARHI
5000
Sun Kosi
5000
SINDHULI GARHI
0 10km
Ech: 1/514 400
frontière d'Etat
Limite de zone
Limite de district
Niveau de 5000 pieds (1524 m)
tracé hydrographique
pics
85°30
86°



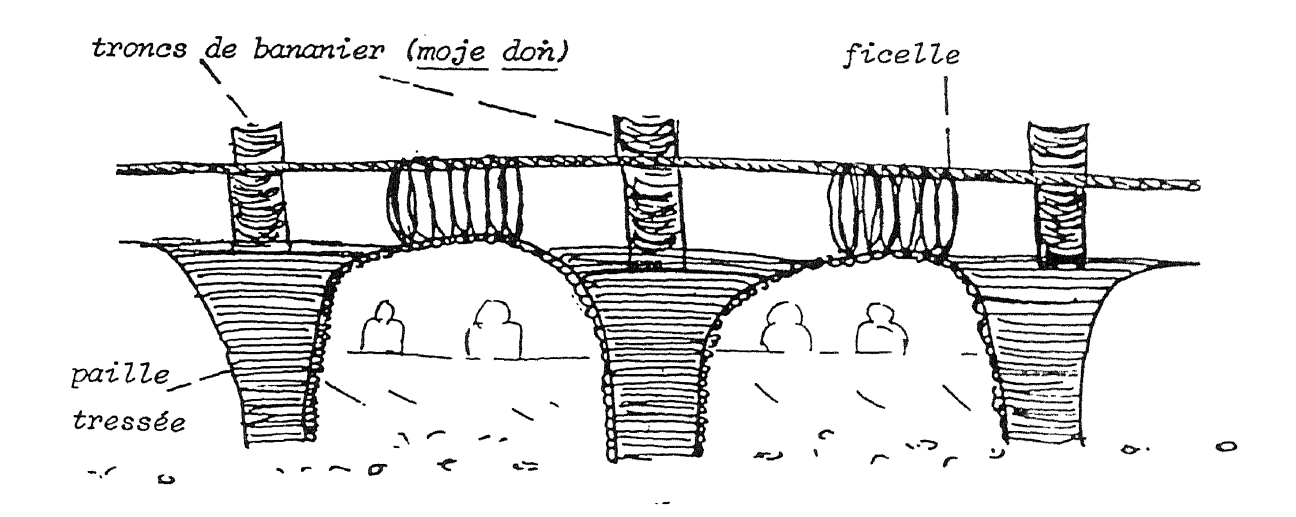
chemin de Dolalghāt à Temal et chemin de séparation des versants.
Le versant sud se situe entre le chemin médian et la Sowal Kholā

Les deux versants de Temal Parsel


DAMAÏ TOL
crête du versant
Terrasses (Bari)
DURSYĀ
Gompo
Maisons des LAMAS GOMPO TOL ou LĀMĀ GĀON
Tamang Shyangdon
maison du BOMPO
1200 m
Bhume than (autel des can)
Tamang Bal
WATIPI TOL
maison du TAMBA
Chemin principal
Terrasses (Bari)
ECOLE
POSTE
Tamang
Tamang Bal
CAUTĀRA Reposoir
Bahun
Rizières (Khet)
Bahun
Rātomato
950
Terrasses (Bāri)
NORD
Rizières (Khet)
700 m
Altitude
VERSANT DE ṬHULO PARSEL : Waṭipi Ṭol, Gompo Ṭol
fontaine (pandera)1
source
nāg thān2
devi thān3
bois (ban) Bhumethān4
machine à blanchir le riz
maison
étable (goṭh)
chemin
rivière
TOL groupe de maisons
Majhi population dominante à l'endroit désigné
cimetière (Dursyā)
(1) par fontaine il faut entendre source bâtie
(2) lieu de pujā
(3) lieu de sacrifice (en particulier animal)
(4) lieu de sacrifice aux dieux du terroir
SUN KOSI

porte principale
maison du défunt
porte secondaire
muret
tambours (ṅa)
tormo
tente des lamas (dajaṅ)
effigie
hutte-cuisine
trajet du lamden
nord

Lieux du déroulement de la gewa



Porte (ta. mrap) en bois de bananier et ficelle construite devant le dajaṅ

THE PRE-ISLAMIC ARCHAEOLOGY OF THE MALDIVE ISLANDS

BY

ANDREW D. W. FORBES*

The Maldive Islands, known to their inhabitants as Divehi Rājje, or 'The Island Realm', and today officially designated the Republic of Maldives, remains amongst the least-known of the independent nations of Asia. Inhabited for in excess of two millenia, and with their own distinctive Indo-European language (Divehi) and script (Tana), the islands remain largely unstudied, and their early history remains enigmatic and shrouded in mystery.

Indigenous epigraphic records dating from the late 12th century A.D. indicate that, in ca. 1153 A.D., the islands were converted to Islam by a wandering Arab mendicant.[1] Certainly today the islands are 100% Muslim, and 800 years of tropical monsoon and Islamic iconoclasm have left little trace of the pre-Islamic religion and culture of the islanders. It was not until 1922 that definite archaeological evidence of the pre-existence of Buddhism in the islands was discovered. The excavations conducted in the southern Maldives by H. C. P. Bell, the first Archaeological Commissioner of neighbouring Sri Lanka, during the early 1920s, remain the only professional archaeological investigations ever undertaken in the country. Since that time, however, a number of officially-sponsored indigenous investigations have taken place, and several chance discoveries during construction works, *etc.*, have similarly been made. As a result of these purely Maldivian findings, none of which have been formally published abroad, it is becoming apparent that elements of Hindu belief, as well as Buddhism, were present in pre-Islamic Maldivian society.

Because of the spatial constraints of the present paper, the 1922 findings of H. C. P. Bell and earliest tentative suggestions of a pre-Islamic Buddhist civilisation in the islands will be briefly summarised; Bell's detailed report is already available in published form in English.[2] Greater attention will be paid to the findings of more recent, Maldivian expeditions, whose reports remain unpublished, or published only locally, and in Divehi. The present paper also attempts to summarise various chance discoveries of pre-Islamic artefacts, *etc.*, which have

* Paper read to the 9th International Association of Historians of Asia Conference, Manila, Philippines, November 1983.

[1] *Loamaafaanu: Transliteration, Translation and Notes on Palaeography* (Māle: National Centre fȯr Linguistic and Historical Research, 1982); cf. Bell, H. C. P., *The Maldive Islands: Monograph on the History, Archaeology and Epigraphy* (Colombo: Ceylon Government Press, 1940), p. 19.

[2] Bell, *op. cit.*, *passim*.

come to the attention of the Maldivian authorities between Bell's departure from the islands in 1922, and – most recently – the summer of 1983.

1. *Expeditions of H. C. P. Bell in 1922*

Before 1922 supposition of the former Buddhist faith of the Maldive Islanders was based – by Bell – on the following plausible but inconclusive evidence:

A) The application of the Buddhist title *Darumāvanta* (Sin.[*] *dharmmavanta*, "religious", "just") by the Maldive Islanders to their first ruler to accept Islam.
B) The names of some Maldivian islands (for example, Vihamanāfuši Island, North Māle Atoll) which seemed to indicate a former Buddhist presence (cf. Sin., *Vihārē-manā-pura*, "City of the Delightful Buddhist Monastery").
C) The reported existence of certain *dāgaba*-shaped tumuli in the outlying atolls, and the Maldivian terms for those ruins which again seemed indicative of a former Buddhist presence – e.g., *ustubu*, *havitta* and *vēre* (cf. *stūpa*, *caitya* and vihara).
D) The presence of an immense Bō tree (*Ficus Religiosa*) at Māle; similarly the presence of tanks (M. *veyō*) at Māle strongly reminiscent of the Buddhist *pokuṇu* of Anuradhapura.[3]

A number of other travellers to the Maldives besides Bell had similarly made tentative identifications of former Buddhist sites in the archipelago, most notably Professor J. Stanley Gardiner, who had led a scientific expedition to Maldives and neighbouring Laccadives in 1900, and who identified 'the remains of dagobas' in Fōḥ Mulaḥ Atoll, as well as in Haddunmati Atoll, Gamu Island; South Miladunmaḍulu Atoll, Landū Island; South Miladunmaḍulu Atoll, Miladū Island; and (less specifically), in Suvadiva and Aḍḍu Atolls. Gardiner, writing in 1900, further commented:

> Ghang (Gamu) in Haddunmati was evidently a great religious centre, having ruins of fourteen of these (mounds), some with smoothed sides of square stone. One in Landu appears to have had a kind of pit or well in the centre, formed by square blocks of porites and covered by two large flat masses. Within this in 1848 were found a number of gold or brass ornamented discs.[4]

The excavation of the tumulus at Landū 'in 1848' would appear to be our first record (though it was certainly not the first instance) of local islanders investigating the strange mounds in their midst. On this occasion, the desecration of the Landū mound was deemed to have led to the outbreak of an epidemic on the island, and the yellow metal discs taken from the interior of the mound were all melted down or thrown into the sea.[5]

In 1922 H. C. P. Bell, who had already visited the Maldives in 1879 and 1920, returned to the islands for a last time with the specific objective of establishing, once and for all, whether Buddhism had indeed been the faith of the islanders before their conversion to Islam in ca. 1153 A.D. In February, 1922, he travelled to Aḍḍu and Fōḥ Mulaḥ Atolls in the extreme south of the country, where he excavated the remains of a small Buddhist monastery (*dāgaba* and

[*] Sin. = Sinhalese; M. = Maldivian (Divehi)

[3] *Ibid.*, pp. 7–8; cf. Forbes, A. D. W., 'Archeologie Musulmane: The Mosque in the Maldive Islands – a Preliminary Historical Survey', *Archipel*, XXVI (1983), pp. 43–7 ("Buddhist Religious Architecture in the Maldives").

[4] Gardiner, J. S., 'The Natives of the Maldives', *Proceedings, Cambridge Philosophical Society*, XI (1900), p. 20; *idem.*, 'The Maldive and Laccadive Archipelagoes', in: Herbertson, A. J., and Howarth, O. J. R. (eds.), *The Oxford Survey of the British Empire* (Oxford: Clarendon Press, 1914), II, p. 319.

[5] Gardiner (1900), p. 20.

piriveṇa) in Aḍḍu Atoll, Gamu Island; and briefly examined the remains of a ruined *stūpa* on the island atoll of Fōḫ Mulaḫ.[6] During his second expedition (March-April, 1922), Bell visited Haddunmati Atoll, where he excavated an extensive *sanghārāma* (Buddhist monastic complex) on Gamu Island (already identified by Gardiner as formerly 'a great religious centre'), as well as a further *dāgaba* (known to the islanders as "*Budu-ge*") on Munḍū Island in the same atoll. Amongst Bell's discoveries from the excavations on Gamu Island were a well-preserved head of the Buddha, and a smaller figure of the Buddha seated in the *dharmma chakra mūḍra* position, 'the most common attitude of the seated Buddha in Ceylon representations'.[7]

Bell's extensive report on the 1922 excavations, published posthumously in 1940, links the pre-Islamic Buddhist structures of the Maldives with those of neighbouring Sri Lanka. The former archaeological commissioner was much struck by the close resemblance between the *stūpa* briefly investigated at Fōḫ Mulaḫ and well-known Laṇkārāma *dāgaba* at Anuradhapura (c. 3rd century A.D.), and tentatively dated the extensive ruins at Haddunmati Atoll, Gamu Island, to the 10th-11th century A.D. Bell was impressed by the artistic quality of the few surviving examples of Maldivian Buddhist art which he discovered, commenting that, in his professional opinion, they were 'not excelled by any kindred work surviving in Ceylon'.[8]

Bell left the Maldives for the last time on September 17, 1922. He died in Sri Lanka in September, 1937, in his 86th year, having devoted the greater part of the intervening years to his work on Maldivian history and culture. His 1922 expeditions to the southern and central Maldives remain the only professional archaeological excavations ever conducted in the Maldives Archipelago.

2. *Expedition of Adam Nasir Maniku to Fōḫ Mulaḫ in 1948*

The first officially-approved Maldivian excavations took place in 1948 at the behest of Muḥammad Amīn Dīdī, then Home Minister and subsequently President of the First Maldivian Republic. Amīn Dīdī sent Fenfīyāzuge Adam Nasir Maniku to excavate the *stūpa* (known locally as "*havitta*") on the island-atoll of Fōḫ Mulaḫ which had been briefly examined H. C. P. Bell during 1922. No official report of this expedition was published, and apparently no records remain on file with the Maldivian authorities. It is apparent that, under Adam Nasir Maniku's direction, the excavators succeeded in penetrating the *garbha* of at least one *stūpa*, for a number of relic-caskets fashioned of roughly-hewn coral stone were brought back from Fōḫ Mulaḫ to Māle and subsequently lodged with the National Museum.[9].

3. *Expedition of Muḥammad Ismāʿīl Dīdī to Toḍḍu in July, 1958*

A second officially-approved archaeological expedition, more substantial and more systematically organised than the first, was despatched to Ari Atoll, Toḍḍū Island, on the

[6] Bell (1940), pp. 138–43.

[7] *Ibid.*, p. 151.

[8] *Ibid.*, p. 114.

[9] A brief notice of this expedition – merely stating that Adam Nasir Maniku had found 'signs of things which belonged to the ancient Buddhist days' – may be found in the Divehi-language journal (Māle) *Divehi tārīkhaḥ au alikameḫ*, XI (1378/1958–9), p. 184.

instructions of the then Home Minister, Ibrāhīm Nasir, and of the newly-formed Maldivian Council for Historical Research. The Maldivian chosen to lead the expedition was Mīrubaharuge Muḥammad Ismāᶜīl Dīdī, the son of Ḥājjī Ismāᶜīl Dīdī, a former Maldivian ambassador to Sri Lanka who had accompanied H. C. P. Bell and acted as his interpreter during the 1922 expeditions. The expedition to Toḍḍū, left Māle on July 6, 1958. The isolated island of Toḍḍū, some 58 kms. north-west of the capital, was reached on the night of the following day, and excavations at the site – known locally as *us gā funi*, or the "high stone pile" – began on July 8. Digging, which involved a final total of 76 labourers, continued until July 16. The expedition subsequently returned to Māle, where Muḥammad Ismāᶜīl Dīdī and Abdul Hakim Hussein Maniku prepared a report which was published in Volume XI of the Maldivian language journal *Devahi tārīkhaḥ au alikameḥ* (New Light on Maldivian History).[10]

In summary, the expedition to Toḍḍū unearthed a complete circular pillared shrine surmounted by the remains of a dome (Sin. *garbha*) in a state of good preservation. Within the precincts of this structure, but carefully concealed as though to hide it from iconoclastic converts to Islam, was found a "thickly-plastered" statue of a robed Buddha, the mouth and cheeks of which bore traces of fading colour. Muḥammad Ismāᶜīl Dīdī provides photographs and measurements of this figure in his report, and notes that 'it resembles exactly the statues of Gautama Buddha found in Sri Lanka'. Unfortunately, the Buddha figure was severely damaged by iconoclastic Toḍḍū islanders, so that only the head survived to be transported back to Māle.[11]

Besides the Buddha figure, the excavators also uncovered a coral relic-casket (M. *Kuraḍi*; cf. Sin. *Karanḍuva*) which contained a silver-metal box, two badly-rusted silver-metal plates which appeared to bear seals, two coins, and a smaller gold-metal box containing what appeared to be a gold-metal amulet. The coins, which were described by Muḥammad Ismāᶜīl Dīdī as bearing the figures of deer or horses ... and on the other side a head ... were subsequently lost. One coin, however, has been positively identified from a negative found in the archives of the Department of Information and Broadcasting in Māle, as being a Roman Republican *denarius* of Caius Vibius Pansa, minted at Rome in 90 B.C.[12]

3. *Expedition of Muḥammad Ismāᶜīl Dīdī to Kibidū in September, 1958*

Shortly after his return to Māle from Toḍḍū in July, 1958, Muḥammad Ismāᶜīl Dīdī was again appointed to lead an official archaeological expedition, on this occasion to investigate a supposed pre-Islamic site in the south of the country, at Koḷumaḍulu Atoll, Kibidū Island. The archaeological team, consisting of four persons headed by M. Ismāᶜīl Dīdī, left Māle on August 30, 1958. After a singularly trying voyage – the description of which takes up much of the subsequent official report on the expedition – they arrived safely at Kibidū on September 7. The mound to be investigated, known to the local inhabitants as "*vēru*" (cf. *vihara*), was located on the south-west of the island, about 6 metres away from the shore. The mound was elevated about 1.5 metres above sea level on a stretch of ground some 75 metres in length.

[10] *Ibid.*, pp. 182–208 + 18 illustrations ('Toḍḍu ekspedishange ripot')

[11] *Ibid.*, pp. 195–6.

[12] *Ibid.*, pp. 192–3; cf. Forbes, A. D. W., 'A Roman Republican Denarius of c. 90 B.C. from the Maldive Islands, Indian Ocean', *Archipel* (Paris), XXVIII (1984), pp. 53–60.

The actual *vēru* mound was overgrown by coconut palms and other trees and shrubs. Excavations began with a team of 60 local labourers divided into four groups; clearing the site began on September 8, and actual digging began on the following day. Excavations lasted for 16 days – though M. Ismā^cīl Dīdī notes that they should have been completed within 10 days, and blames the delay on lack of workers, lack of suitable tools, and – self-effacingly – 'the lack of an experienced leader from Māle'. The expedition returned from Koḷumaḍulu Atoll (Timarafuśi Island) to Māle on September 11, arriving in the capital two days later. As with the Toḍḍū expedition, a report of the excavations at Kibidū was subsequently published in Volume XIX of *Divehi tārīkhaḥ au alikameḥ*.[13]

From the published findings and photographs, it is possible to conclude that the Kibidū *vēru* consisted of a *stūpa* with coral mouldings together with appurtenant lesser buildings. No finds of comparable importance to those made two months earlier on Toḍḍū were made on Kibidū; to the south-west of the vēru, however, the workers uncovered a semi-circular stone floor – apparently a moonstone – which was promptly broken up to reveal that 'there was only white sand beneath'.[14]. 35 photographs and 3 drawings of the site were published with the final report.

4. *Expedition of Muḥammad Ismā^cīl Dīdī to Ariadū in February, 1959*

The indefatigable M. Ismā^cīl Dīdī mounted his third – and last – archaeological expedition to Ari Atoll, Ariadū Island, some five months after his return to Māle from Kibidū. The expedition left Māle on February 5, 1959, lasted for 24 days, and involved teams of up to 156 workers. Three sites were investigated, all known to the inhabitants of neighbouring islands as "*haita*" (cf. *caitya*). Unlike Toḍḍū and Kibidū Islands, Ariadū was uninhabited at the time of M. Ismā^cīl Dīdī's visit (though it was clearly inhabited in the past). Today it is covered with dense jungle, and swarms with voracious mosquitoes. Excavations on Ariadū must therefore have proved much more trying than at either of M. Ismā^cīl Dīdī's previous digs.

As has been indicated, Ariadū was to prove the last of M. Ismā^cīl Dīdī's archaeological expeditions – he died in Māle before any further investigations could be arranged, and his report was never published. A ms. of his findings is, however, preserved in the archives of the Department of Information and Broadcasting, together with a number of photographs of the work in progress and of artefacts, *etc.* unearthed. From this it has been possible to piece together something of the nature of the Ariadū site.[15] Essentially, M. Ismā^cīl Dīdī investigated three large, hemispherical mounds of coral detritus and rubble raised on square coral plinths. These structures are consistent with the remains of Buddhist *stūpas*, though no Buddha figures or *kuraḍi* were discovered. Of singular importance, however, the Maldivian archaeological team discovered a carved coral *liṅga* 36.75 cms. long, with a circumference of 30.5 cms. at the base. Unfortunately, as with the Toḍḍū Buddha figure and coins, the Ariadū *liṅga*

[13] 'Tā Kibidū andiya ekspeḍīshange ripōṭ', *Divehi tārīkhah au alikameḥ*, XIX (1381/1961), pp. iii + 625–48, 3 drawings, 35 plates.

[14] *Ibid.*, p. 640.

[15] 'Ariadū gai huri haita baḷā takuqīqu kuran diya komiṭī ge ripōṭ' (Report compiled by the Committee which went to see and investigate the Ariadū *Haita*): Māle: unpublished ms. dated February 3, 1959, held in the archives of the Department of Information and Broadcasting. No call number.

was either broken up, or thrown into the sea, or otherwise misappropriated or lost. Two photographs of the *liṅga* survive, however, and from these it has been possible definitely to establish the nature of the artefact. M. Ismāʿīl Dīdī's excavations at Ariadū were thus unique in being the first to unearth a religious artefact of specifically Hindu origin – though what the Ariadū *liṅga* was doing in close proximity to what were apparently a series of three Buddhist *stūpas* remains uncertain.[16]

5. *Coral Heads unearthed at Māle, Kaśinawā Magu, in September, 1962*

On September 14, 1962, during excavations near the old saw mill area in north-eastern Māle, a series of four carved coral heads were discovered buried in shallow pits. No official report of the circumstances of their discovery was ever published, and they were transported a few hundred metres to the National Museum where they remain today.[17]

Two of the coral "heads" thus excavated bear single, mask-like visages, possibly representing minor demons or spirits, each wearing broad – if somewhat idiotic – smiles. The remaining two sculptures are multi-faced representations of truly terrifying men, with grimacing mouths, staring eyes, and protruding, sabre-like canine teeth. Investigations into the nature of these sculptured heads is continuing both in the United Kingdom and in Sri Lanka, but it is possible tentatively to suggest that they are representations of Hindu deities, being four/five faced *Śivaliṅgas* (*catur-/pañca-mukhaliṅga*), or perhaps (in one case) a representation of Skanda. Certainly symbols indicative of Siva – *vajra* (thunderbolt), *khaḍga* (sword), *parasu* (axe) and *dhanus* (bow) – are engraved on one of the multiple-headed sculptures. I am informed by Maldivians associated with the original discovery of these sculptures during 1962, that the larger of the two multiple-headed images bore a human skull on its upper surface; reportedly, this skull was subsequently identified by a Danish dentist visiting Māle as being that of a female, aged between 20 and 30 years. The two larger sculptures also bear inscriptions in *evēla akuru* ("ancient letters" – the oldest known script of the Maldive Islands) which have been transcribed by Professors G. D. Wijayawardhana and J. B. Dissanayaka of the University of Colombo. These inscriptions remain problematic – the form of the text and some of the terminology employed is indicative of Hinduism, but the content suggests Buddhistic influence. Full evaluation of the Kaśinawā Magu heads will require further investigation *in situ*, but it seems probable that the findings will provide further indications of the former existence of Hinduism, as well as of Buddhism, in pre-Islamic Maldivian society.[18]

6. *Metal figures discovered at Haddunmati Atoll, Gādū Island, in October, 1970*

On October 10, 1970, construction work on the island of Gādū in the south-central Haddunmati led to the chance discovery of two bronze-metal statues which had been buried

[16] Forbes, A. D. W., "A Supposed Hindu *linga* from Ariadu Island, West-Central Maldives", *South Asian Religious Arts Studies Bulletin* (London), III (October, 1983), pp. 112–21

[17] Māle Museum No's. 15, 16, 17, 18

[18] Reports on the discovery and iconography of these coral heads are forthcoming in *SARAS Bulletin* (by A. D. W. Forbes and T. S. Maxwell respectively)

together in a jar. The statues, which are only a few centimetres high, are now preserved in the National Museum in Māle. One figure (Māle Museum No. 21) represents a sedent Buddha with legs crossed in the lotus position; the facial features and robe are rather crudely executed. The style is typically Sri Lankan, and may be approximately dated to the 9th or 10th centuries A.D. The second figure (Māle Museum No. 22) is in a worse state of preservation, but may represent an *apsarā* or female semi-divinity; in style the figurine has a certain Malayo-Indonesian quality.[19]

7. *Discoveries on Suvadiva (Huvadu) Atoll, Vādū Island and Gamu Island (1981 and 1982 respectively)*

Although the existence of a number of tumuli of possible pre-Islamic origin on Vādū Island in southern Suvadiva, and on Gamu in the south-east of the same atoll, has been known to the Maldivian authorities (and, indeed, to certain western students of the Maldive Islands) for some time, it was not until 1981 that a substantial find in the form of a coral slab with engraved inscriptions was made on Vādū Island. One year later the Norwegian scholar Thor Heyerdahl visited Suvadiva together with a team from the "Worldview International Foundation". During a series of excavations on Gamu Island, Heyerdahl uncovered several large blocks of coral masonry. As yet, Heyerdahl's detailed report of his discoveries in Suvadiva remains unpublished; unfortunately, however, misleading and sensationalised reports have been made available both to the Maldivian authorities and to the Sri Lankan press. According to these reports, the island of Gamu conceals 'a temple for the worship of the sun':

> It was built in square terraces superimposed and lined with rectangular blocks of coral slabs. These slabs were ornamented with different relief motifs of the sun. The interior had been filled with coral-rubble to a height of about 12–15 metres, like a stepped pyramid, astronomically oriented to the sun with ceremonial ramp up the south wall, similar to the ancient temples of Mesopotamia.[20]

Further, the carved coral stone discovered on Vādū in the previous year was examined by Heyerdahl, and the "hieroglyphs" on its surface were pronounced to "strongly resemble" Indus Valley script. These premature and ill-conceived speculations have led to reports that there may have existed a link between the Indus Valley and the southern Maldives, and that the ruins on Gamu may date back as much as 3,500 years.[21] In fact, careful examination of the carved coral slab discovered on Vādū Island indicate that it is, beyond shadow of reasonable doubt, a coral Buddha *pāduka* (footprint), probably one of a pair, decorated with a series of *maṅgalas* (auspicious signs) which have been mistakenly identified as a hieroglyphic script. Thus, the *maṅgalas* on the Vādū *pāduka* include a fish (*matsya*), a conch-shell trumpet (*śaṅka*), a vase (*kalaśa*), a *svastika*, possibly an elephant hook (*aṅkuśa*), possibly a sword (*khaḍga*), and possibly a drum (*bherī*). A "Wheel of the Law" (*dharmachakra*) is clearly visible in the centre of the *pāduka*, as are all five toes, each marked with a *svastika*. Finally,

[19] Cf. Fontein, J., and Soekmono, R., *Ancient Indonesian Art* (The Asia Society, 1971), pp. 80–81. I am grateful to Robert Knox, Assistant Keeper in the Department of Oriental Antiquities, British Museum, for pointing out this – tentative – similarity.

[20] "New Sensational Discoveries by Thor Heyerdahl" (3pp. Maldivian Government information sheet, 1983); cf. supplement to *Maldives News Bulletin* 57 (December, 1982), 7 pp.

[21] *Ibid.*

the exterior of the *pāduka* is decorated with lotus representations. That the *maṅgalas* on the Vādū *pāduka* bear no resemblance to Indus Valley script has been confirmed by a number of authorities at the British Museum and at the University of Cambridge as well as – most authoritatively – by Professor Asko Parpola, of the Department of Asian and African Studies, University of Helsinki.[22] In sum, it is most unlikely that the pre-Islamic sites on Suvadiva Atoll, Vādū and Gamu Islands, are anything other than Buddhist ruins. The large tumulus on Gāmū is almost certainly a major Buddhist *stūpā*, comparable to that excavated by H. C. P. Bell in 1922 on Haddunmati Atoll, Gamu Island. Certainly both islands are large by Maldivian standards, and as has already been pointed out by the Danish anthropologist Nils-Finn Munch-Petersen, in pre-Islamic Maldivian society larger centres of population – and, by analogy, more important Buddhist centres – tended to be concentrated on larger islands whose humus-rich soil might more readily support taros and other root vegetable crops which formed the staple Maldivian diet in those time.[23]

8. *Excavations at Machchangolī Bā Miskit, Māle, 1983*

Recent demolition and reconstruction work at "Machchangolī Bā Miskit" (Machchanglī Old Mosque), just to the south of Majīdi Magu in central Māle,[24] has resulted in the discovery of a series of carved *marble* stones (marble does not occur naturally in the Maldives, and therefore the artefacts in question must have been imported) which, when assembled, bear a strikingly Hindu appearance, though apparently once used for a Muslim *miḥrab*. Photographs of this long-lost "*miḥrab*" were submitted to Robert Knox, Assistant Keeper of the Department of Oriental Antiquities at the British Museum, who succeeded in tracing the style to north-western India, and more probably to Gujarat. Indeed, the Machchangoli Bā Miskit find bears a very striking resemblance to the *miḥrab* of the Jami Masjid at Mangrol, on the Kathiawad coast, south of Porbandar. The Mangrol Jami Masjid *miḥrab* may have been taken from an earlier Hindu structure, or – perhaps more probably – made by Hindu craftsmen after a Hindu style in the typical white marble of western India. Robert Knox's identification remains tentative, but seems remarkably convincing to the present writer. Most probably, the Machchangolī Bā Miskit "*miḥrab*" was made in north-west India – perhaps in Gujarat's Kathiawad Peninsula, and subsequently imported to the Maldive Islands for use in one of the mosques of the capital.[25] Certainly investigation of this most recent archaeological find in Māle remains in an exploratory stage; a separate report will shortly be published.[26]

[22] Personal communication from Professor Asko Parpola dated August 16, 1983. Professor Parpola also provided assistance in identification of the various *mangalas*.

[23] Munch-Petersen, Nils-Finn, 'The Maldives: History, Daily Life and Art-Handicraft,' *Bulletin du Centre d'Études du Moyen Orient et de la Communaute Islamique* (Brussels), I, 1–2 (1982), pp. 74–96.

[24] Cousens, H., *Somanatha and other Medieval Temples in Kathiawad* (Calcutta, 1931), plate LXXV. I am grateful to Robert Knox (personal communication dated July 15, 1983) for directing me to this work; similarly, I am grateful to Hassan Ahmed Maniku for sending me details and illustrations of the Machchangoli Ba Miskit find.

[25] Robert Knox, personal communication cited in fn. 25.

[26] Forthcoming (with illustrations) in *Indian Ocean Newsletter* (Perth, Western Australia) IX, 1 (June 1987).

LE DÉMONTAGE DU TEMPLE CENTRAL DU CANDI SEWU[1]

PAR

J. DUMARÇAY

Le démontage du sanctuaire central du Candi Sewu, en vue de sa reconstruction, était devenu nécessaire et le monument pourra être complété jusqu'au sommet[2]. Depuis les premiers dégagements de 1807 (Ph 1), on ne pouvait que constater sa dégradation continue, Raffles, dès 1815, en avait déjà fait la remarque[3]. Les nouveaux, entrepris depuis 1982 ont fait apparaître, de façon tout à fait exceptionnelle, l'ordre dans lequel les différents éléments de l'édifice ont été construits.

Après l'implantation des axes, une vaste surface carrée, de 41 m de côté environ, a été déterminée (ce qui correspond aux limites de la cour intérieure) puis creusée de façon irrégulière[4]: sur le pourtour (Ph 4) et au centre (Ph 3) sur une profondeur de 2 m et seulement de 80 cm partout ailleurs (fig 1). Dans le sol, d'énormes blocs erratiques d'andésite qui avaient été laissés en place ont été mis au jour. Cette excavation a été comblée par des couches alternées de sable et de gros galets, jusqu'à environ 75 cm de la surface. Sur ce plan a été dessiné un mandala dont les vestiges, peu nombreux, ne permettent pas une restitution complète. Il s'agissait probablement d'un tracé géométrique déterminant des surfaces qui contenaient chacune un symbole d'une divinité. Deux d'entre eux seulement ont été retrouvés: l'un (en A de la fig 2) est composé d'un bol de céramique blanche d'origine chinoise, de la période Tang (du VIIIe siècle) mais de facture assez quelconque, auprès duquel on a découvert du charbon de bois; l'autre symbole est la représentation, modelée en terre crue, d'un instrument de musique à deux cordes (en B de la fig 2) où est indiqué sur la caisse, au centre, un trou circulaire et une seule ouïe en forme de croissant arrondi aux extrémités. Le tracé géométrique devait être fixé par des petites bornes, dont une seule a été retrouvée (en C de la fig 2).

[1] Il ne s'agit que d'une note en complément de la publication de l'EFEO: mémoires archéologiques XIV, J Dumarçay, *Candi Sewu et L'architecture bouddhique du centre de Java*, Paris 1981. Les fouilles et les différents travaux seront publiés en détail par le départment archéologique de l'Indonésie.

[2] Suivant le dessin reproduit, J Dumarçay, op cit, Pl L.

[3] Raffles, *History of Java*, Réimpression de 1978, T II, p 20.

[4] Cette excavation n'a pas été entièrement vidée mais les nombreux sondages permettent d'avoir une vue d'ensemble.

Les deux attributs, le bol et le charbon, d'une part, et l'instrument de musique d'autre part, peuvent être rapprochés de ceux de deux des «sacrificings taras» du mandala que F D K Bosch a supposé être à l'origine du plan du sanctuaire central du Candi Sewu[5]. Ces deux divinités font partie de deux carrés concentriques différents, ce qui est sans doute aussi le cas au Candi Sewu. Toutefois, la Tara exprimée par le bol et le charbon de bois (vraisemblablement «the incens Tara» n°30)[6] est située dans le carré extérieur, à l'angle Sud-Est, sur le mandala donné comme référence par F D K Bosch alors que, si l'identification est bonne, elle se trouve en réalité dans le carré interne, à l'angle Sud-Ouest. La Tara musicienne se trouve, en fait, dans l'angle Sud-Est du carré externe alors que, sur le mandala proposé, elle est placée à l'angle Sud-Est du carré interne (n°26 «the play Tara»). Malgré ces différences on peut estimer que la divinité centrale figurait Vairocana, créateur de quatre des «sacrificing Taras».

Le mandala a été recouvert, sur toute sa surface, de couches alternées de sable et de galets, sur une épaisseur de 60 cm. A ce niveau, la surface a été convenablement égalisée par une dernière couche de sable sur laquelle, au centre de l'excavation, a été déterminé un carré de 5,29 m de côté [(soit 15,2 coudées[7] dont les angles ont été fixés par des pierres (A, C et D de la fig 1 et B de la fig 3) parallélépipèdiques (en moyenne, 32 × 22 × 51 cm) posées verticalement]. Entre ces quatre pierres, on a construit un socle composé de dix-neuf lits de briques d'une hauteur totale de 1,09 m. Les briques, des dimensions suivantes en moyenne, 37 × 22 × 5,5 cm, sont taillées comme le sont les pierres avec, souvent, un coin abattu et les lits sont liés entre eux par un mortier composé de chaux et d'argile[8]. Sur le plat supérieur de plusieurs de ces assises, l'implantation des axes a été reportée, en particulier sur les 13 ème, 14 ème et 18 ème assises; sur cette dernière, non seulement les axes sont dessinés mais, également, les diagonales du carré.

Autour de ce socle est mis en place un dallage de pierre, de plan approximativement carré, dont les côtés présentent d'assez grandes variations; ses dimensions sont: à l'Est de 11,59 m, au Sud de 11,56 m, à l'Ouest de 11,53 m et, au Nord, de 11,47 m. Ce dallage ne laisse plus apparaître qu'une hauteur de 89 cm du socle (soit 2,5 coudées) et quinze lits de briques (Ph 2), ce qui semble correspondre aux directives données pour la construction des autels védiques[9]. Lorsque les rites nécessités par ce socle de briques ont été terminés, la construction a repris en pierre (Ph 5). Tout d'abord le pourtour exact de l'édifice a été fixé et la plinthe a été édifiée sur ce tracé, ainsi que le bandeau en retrait qui la surmonte, ce qui représente quatre assises de pierre, coïncidant avec le plat supérieur du socle de briques (fig 3). A ce stade les travaux ont

[5] F D K Bosch, Buddhist data from balinese texts and their contribution to archaeological research in Java in *Selected studies in indonesian archaeology*, The Hague, 1961. On ne peut qu'admirer l'intuition de F D K Bosch, même s'il est probable que la géométrie du mandala retrouvée était tres différente de celle du mandala qu'il a proposé.

[6] F D K Bosch, op cit, fig 1 et p 120, et J Dumarçay, op cit, fig 24, sur laquelle il faut corriger une erreur le chiffre 25 est répété deux fois et le 26 est omis; celui-ci doit remplacer le 25, sur la diagonale entre 1 et 30

[7] P Lordereau, La coudée Indo-javanaise, in J Dumarçay op cit

[8] L'analyse de ce mortier, de très médiocre qualité, est en cours et sera publiee par le departement archeologique de L'Indonésie.

[9] Prasanna Kumar Acharya; *Hindu Architecture in India and abroad*, Manasara series, Vol VI, p 63, Pl XX Dronachit type, et p 393: "Every one of these altars was constructed of five layers of bricks which, together came up to the height of the knee; in some cases ten or fifteen layers, and proportionate increase in the height of the altar were prescribed."

été arrêtés quelque temps, pour permettre la mise en place d'un tracé topographique dont seule la partie Sud-Ouest a été bien conservée (Ph 7 et les points H, J et K de la fig 3); on peut observer quelques lignes et points sur les autres angles. Cette opération avait pour but de déterminer l'emplacement d'un massif de maçonnerie de pierres épannelées, au-dessus de la base de briques (la ligne L de la fig 3). Cette structure a été construite sur dix assises sur le même dessin (de la quatrième à la quatorzième inclue), sur la plupart desquelles les axes ont été reportés, en particulier sur les 6 ème, 7 ème, 9 ème (Ph 6) et 11 ème assises, ainsi que les diagonales sur les 6 ème, 7 ème, 8 ème (sur cette assise, les axes ne sont pas tracés), 9 ème et 11 ème assises. Au niveau de la quatorzième assise, un lit d'arases a été mis en place pour une remise à l'horizontale du plat supérieur et les axes ont été reportés verticalement sur le massif; la construction a ensuite repris sur l'ensemble de la structure jusqu'au niveau de la quatorzième assise. Sur le plat de cette dernière une nouvelle implantation a été entreprise, sous la forme d'un polygone dont il semble que tous les points aient été conservés, y compris les tracés erronés (les points 1 à 9 de la fig 4). A l'aide de cette figure, on a élevé un massif de maçonnerie de 1,78 m de haut, sur un plan carré (5,32 × 5,28 m), dont toutes les faces ont été parementées, à la différence dú massif inférieur qui avait été laissé informe. Pendant la construction de ce massif et du socle qui le surmonte (fig 4 et Ph 8), les travaux, sur le reste du plan, ont été interrompus.

Il est probable que l'arrêt du chantier ait été nécessaire pour l'érection de la statue qui, même dans son premier état, était d'un volume considérable, reposant sur une engravure ellipsoïdale dont le grand axe mesure 3,50 m, ce qui suppose une hauteur à peu près de même valeur. Elle ne pouvait pas, par conséquent, être mise en place en passant par la porte envisagée, et il a été décidé de sculpter ou de fondre la statue à son emplacement définitif, avant la construction des murs.

Ces dispositions peuvent permettre d'interpréter les vestiges découverts au Candi Bogang (à Selomerto, près de Wonosobo): une plate-forme portant des statues bouddhiques. M Djoko Dwiyanto[10] fait, à juste titre, le rapprochement avec le Candi Mendut et l'on peut ajouter qu'il s'agit, probablement, d'un sanctuaire semblable resté inachevé. Les bases de piliers, dont certaines sont d'une très grande simplicité, sont vraisemblablement les restes d'un abri provisoire protégeant les statues; par contre, les quelques pierres moulurées retrouvées sur le site sont l'indication que l'édifice définitif était au moins commencé.

Au Candi Sewu, la statue étant érigée, les travaux ont repris sur l'ensemble du plan cruciforme, toujours sans les escaliers (Ph 9); il est difficile de déterminer quand ceux-ci ont été entrepris, sans doute très tard dans la construction de l'édifice puisque, lorsque ces travaux ont été exécutés, non seulement la modénature mais aussi la sculpture[11] étaient entièrement terminées. Les moulures inférieures du soubassement, la plinthe et la doucine qui la surmonte, passent derrière le volume des escaliers. Au-dessus de la doucine, les moulures sont remplacées par des pierres en attente (Ph 9), assurant à la maçonnerie des escaliers sa cohérence avec l'ensemble du soubassement. Ceci n'est pas sans évoquer le deuxième état du Borobudur où, lorsque les escaliers en projection qui permettaient d'accéder à la première galerie ont été entrepris, les reliefs du soubassement caché étaient commencés et une partie de l'un d'eux a été recouvert, sur la façade Nord.

[10] Djoko Dwiyanto, Hasil semantera ekskavasi penyelamatan situs Candi Bogang, Jawa tengah; *Indonesia circle* n 34, juin 1984, p 21–36.

[11] J Dumarçay, op cit, Ph 12.

En marge du démontage du sanctuaire central, les pierres du temple 85 [12] ont été recherchées et différents assemblages tentés, ce qui a permis de restituer, pour une large part, le corps d'édifice (fig 6 et 7, Ph 14 et 15). Le couronnement du mur présente des détails exceptionnels: l'entablement est en partie dédoublé, avec deux architraves et deux frises, probablement dans le but d'accentuer la verticalité de la composition, soulignée par le décor où le personnage central est placé dans un étroit encadrement.

Techniquement, il est apparu qu'entre les assises de pierre, un mortier de boue mêlée de sable a été appliqué, de façon très irrégulière. Ce mortier était réparti à l'intérieur du massif alors que, sur le parement, les assemblages sont restés à joint-vif. Ceci diffère sensiblement de la technique utilisée au Borobudur, où la stéréotomie est plus élaborée et les connexions verticales nombreuses alors qu'elles n'existent, sur l'édifice central du Candi Sewu, qu'en parement (Ph 13). Dans le plan horizontal, les assises sont forcées de façon irrégulière par des coins, sur tout le massif interne. Le couloir de circumambulation est en partie couvert par une voûte en encorbellement, dont les pierres sont souvent taillées en équerre dans le plan vertical et perpendiculairement à l'intrados de la voûte. Le plat supérieur de cette équerre n'est pas horizontal mais incliné vers le massif interne (Ph 12), ce qui repousse la charge et allège d'autant l'encorbellement.

Les reprises sont souvent très élaborées: ainsi, dans un angle, à la base du socle de la cella, il s'est produit un modeste accident et la modénature à été refaite avec beaucoup de soin, en réinsérant dans la maçonnerie une pierre neuve (Ph 10). Dans l'ensemble de la structure, il est apparu un grand nombre de gravures sur les pierres (probablement des marques de carriers), parfois très complexes (Ph 11).

L'ordonnance de la construction en éléments concentriques et la présence d'un mortier de boue ont eu une grande influence sur la stabilité du temple. La pression que les murs de la cella ont opérée sur un mortier d'aussi médiocre qualité a provoqué, pour ces derniers un plus fort poinçonnement que pour le reste de l'édifice. Ainsi le dallage de la galerie pourtournante a suivi le poinçonnement des murs de façon irrégulière, le glissement le plus important se trouvant aux points de sa meilleure adhérence aux murs, ce qui a provoqué ces fâcheux basculements vers l'intérieur et rendu l'évacuation des eaux de pluie de la galerie entièrement inefficace; ceci, à soi seul, justifie le projet de restauration du sanctuaire dont la dégradation ne pouvait qu'empirer.

Les fouilles entreprises durant les années 1980–81 [13] ont précisé le plan du mur d'enceinte et celui des portes d'entrée. Cet ensemble était construit en tuf volcanique de médiocre qualité (il s'agit sans doute de celui de la carrière de Ratu Boko), ce dont les constructeurs s'étaient aperçu puisque les marches des escaliers des pavillons d'entrée étaient recouvertes d'andésite. Une enceinte a été également découverte au Candi Bubrah et au Candi Asu; elles étaient l'une et l'autre, construites en tuf. Les fouilles effectuées à l'Est du monument, après la découverte fortuite par les briquetiers d'une très importante couche d'éclats de taille, ont montré une véritable installation de forge avec les tuyères des soufflets menant l'air dans les foyers; il s'agit donc bien d'une loge de tailleurs de pierre, avec sa forge pour le retrempage des outils.

[12] Le sanctuaire 85 est situé a l'Est, entre la seconde et la troisieme rangee de chapelles. J Dumarçay, op cit. Pl XIII, élévation de la face Ouest du soubassement du sanctuaire 78 qui est de méme type; les vestiges encore en place du sanctuaire 85 sont tout à fait semblables.

[13] Ces quelques notes sur les fouilles sont empruntees a Mondardjito, *Hasil penelitian lapangan di situs kompleks Candi Sewu, tahun 80–81.*

Ces différentes découvertes ne modifient pas l'histoire architecturale telle qu'elle a été établie, sauf sur un point. Le premier état de la cella[14] ne se présentait pas tel que nous l'avons montré: ni le dosseret en arrière de la statue, ni les petits escaliers latéraux ne faisaient partie du premier état du sanctuaire où l'on pouvait, malgré l'étroitesse du passage Ouest (45 cm), pratiquer la pradaksina (fig 5). Il n'y avait pas de dispositif particulier pour ondoyer la statue; celui-ci n'a été établi au Candi Sewu qu'avec le second état. On voit qu'avec le changement de statue, les rites suivis dans le sanctuaire ont été modifiés, la circumambulation ne pouvait plus être réalisée que dans la galerie pourtournante, extérieurement à la cella, et l'ondoiement était devenu une cérémonie fréquente puisqu'il nécessitait des escaliers en arrière du dosseret; que ceux-ci aient été destinés en particulier à ce rite est confirmé par l'installation du Candi Sajiwan[15] qui comprend un canal dirigeant l'eau sur la tête de la statue. Des dispositifs semblables à ceux du Candi Sewu se retrouvent au Candi Kalasan et au Candi Mendut[16].

Contrairement à ce que nous avions observé en surface, les coins de forçage des assises sont employés au Candi Sewu dès le début de la construction, ce qui n'apparaissait pas avant le démontage, tandis qu'au Borobudur, où la stéréotomie est sensiblement mieux conçue, les coins n'ont été utilisés qu'à partir de la construction du second état. Ceci vient ajouter un élément de confirmation à l'hypothèse de la fondation du Borobudur en tant que monument hindouiste. En effet, il semble qu'à la fin du VIIIe siècle, l'emploi de cette technique ait été associé à l'architecture bouddhique, dans le sud de Java, et lorsque le bouddhisme s'est étendu vers le Nord de l'île, les techniques de construction qui lui était propres ont suivi et ont été, par la suite, employées par les architectes des temples hindouistes.

L'extension vers le Nord a été complétée, vraisemblablement, d'une implantation moins importante vers l'Ouest. La fouille récente du Candi Bogang montre que probablement aux environs de 790, le bouddhisme des Saïlendra s'était propagé jusqu'à Wonosobo et sans doute jusque sur le plateau de Dieng. En effet le Candi Bima se présentait dans son état original avec, en guise de porche, un simple saillant sur la façade Ouest, qui était creusé, de chaque côté de la porte, d'une niche pour abriter un dvarapala. Ces niches ont été oblitérées lorsque le porche actuel a été construit; nous croyons que l'adjonction du porche est l'indication de la transformation du Candi Bima en un temple bouddhiste et qu'il a été rendu ainsi conforme au modèle du début du IX^{e}siècle (l'adjonction des porches s'est faite de façon désordonnées jusque vers 850 mais le modèle était déjà connu vers 800), avec une technique ancienne; nous pensons donc que la transformation a eu lieu entre 800 et 830. Lorsque après 832, les Sanjaya eurent réunifié à leur profit le centre de Java, ils exécutèrent des travaux à Dieng, en utilisant les nouvelles techniques employées à Prambanan (par exemple l'enceinte des Candi Arjuna et Semar). Leur réaction fut plus vive, bien normalement, dans les régions où le bouddhisme n'avait pas eu le temps de bien s'implanter et, dès 850, sous le règne du roi Rakai Pikatan fut fondé un vaste ensemble,[17] le Candi Perot et le Candi Pringapus, au Nord de Parakan, car il est vraisemblable que ce qui est connu sous le nom de Candi Perot ne soit

[14] J. Dumarçay, op cit, fig 19.

[15] J Dumarçay, op cit, Pl XXXVI

[16] Le Wat Kaew, à Chaïya, en Thailande, dont la parenté avec le Candi Sewu et le Candi Kalasan a été souvent soulignée, devait comprendre, dans son état original, des dispositifs semblables ramenés, après les modifications de la période d'Ayuthaya, à deux petits escaliers permettant d'atteindre le niveau de la base de la statue et non le sommet.

[17] De Casparis, *Prasasti Indonesia* II, Bandung 1956, p 218.

qu'un templion qui abritait une des stèles et que le Candi Pringapus soit le sanctuaire de la monture d'un dieu, dont le temple principal est entièrement détruit mais dont il reste sur le site, de très nombreux éléments.

Le démontage du sanctuaire principal du Candi Sewu, non seulement est essentiel à la restauration de l'édifice, mais il a aussi permis de préciser l'histoire de l'architecture du temple et, pour une moindre part, celle des événements de la fin du VIIIe et du début du IXe siècle.

Yogyakarta, Décembre 1986.



Fig. 1.

Fig. 2.

Fig. 3.

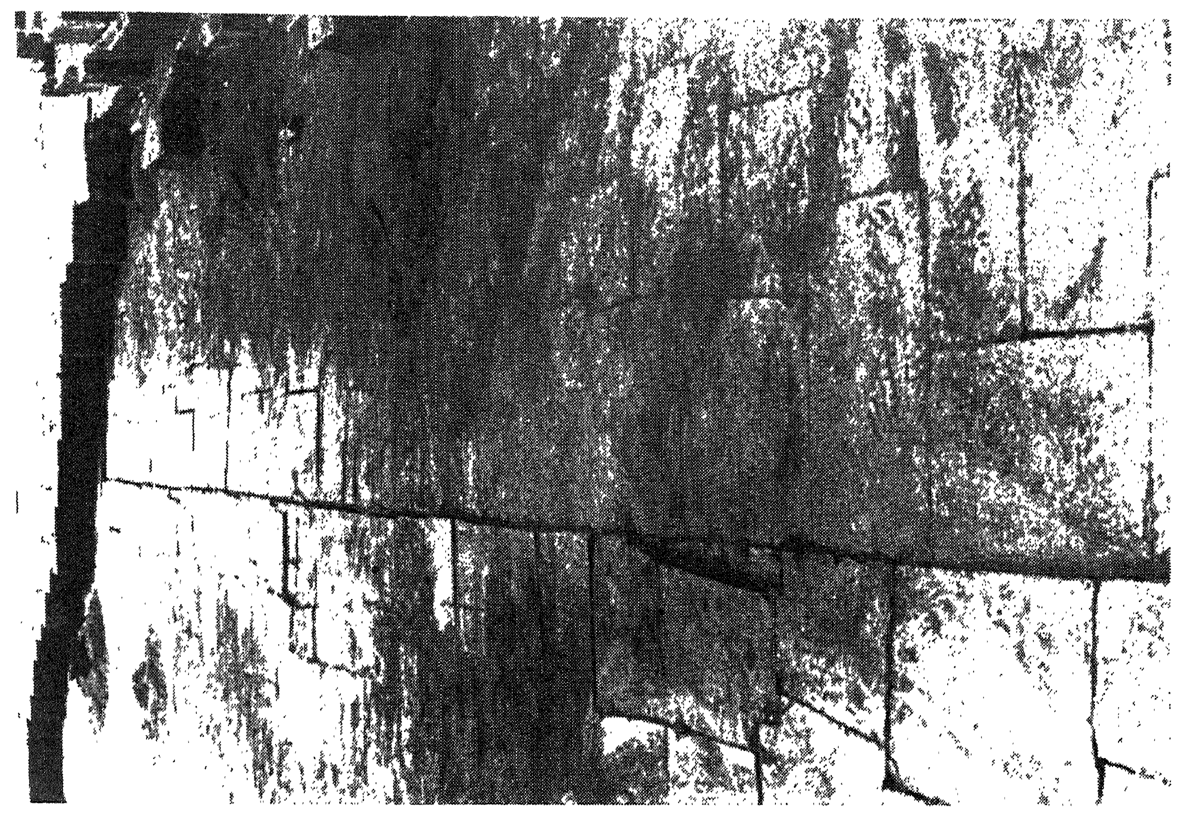


Fig. 5.

Fig. 4.

Fig. 7.

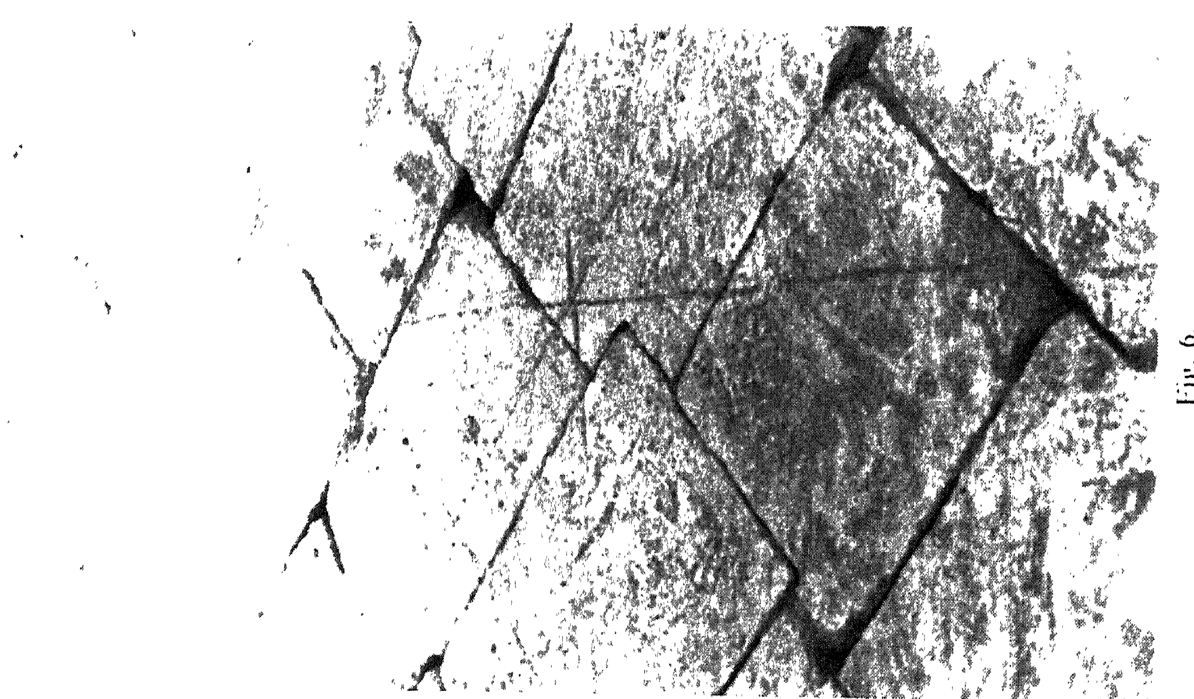


Fig. 6.

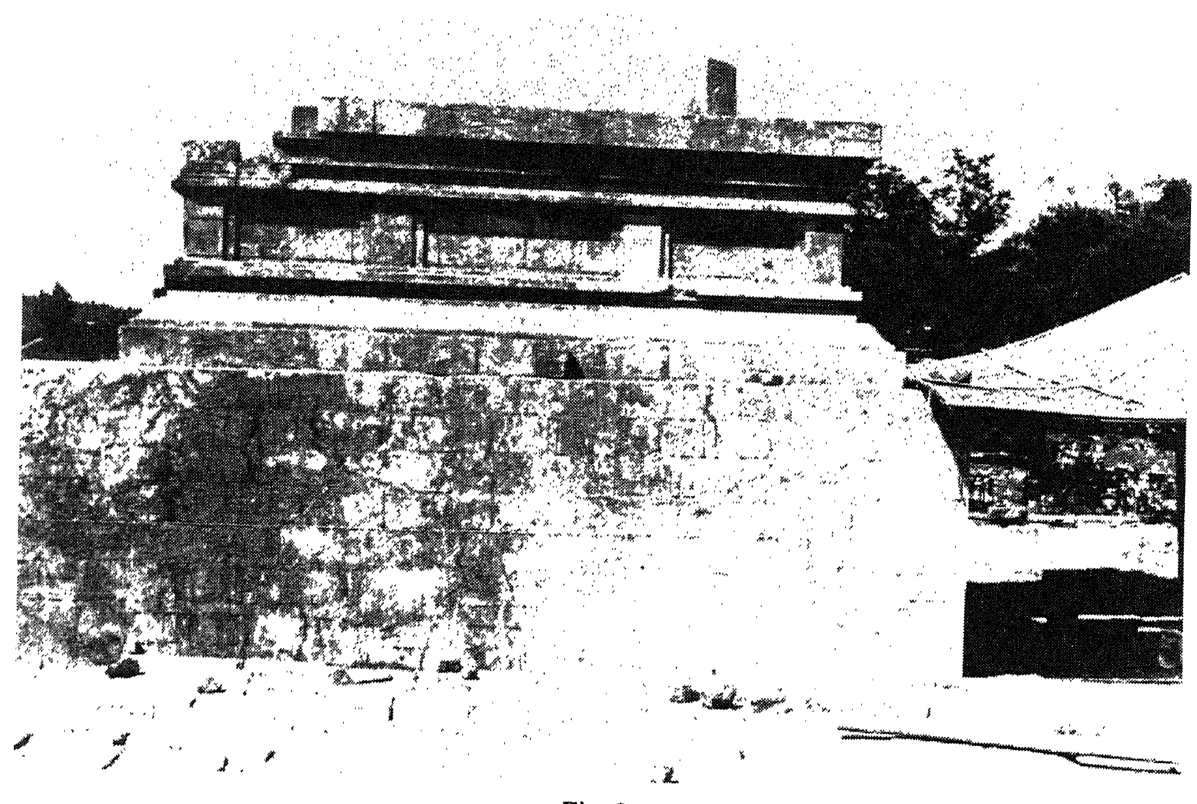


Fig. 8.

Fig. 9.

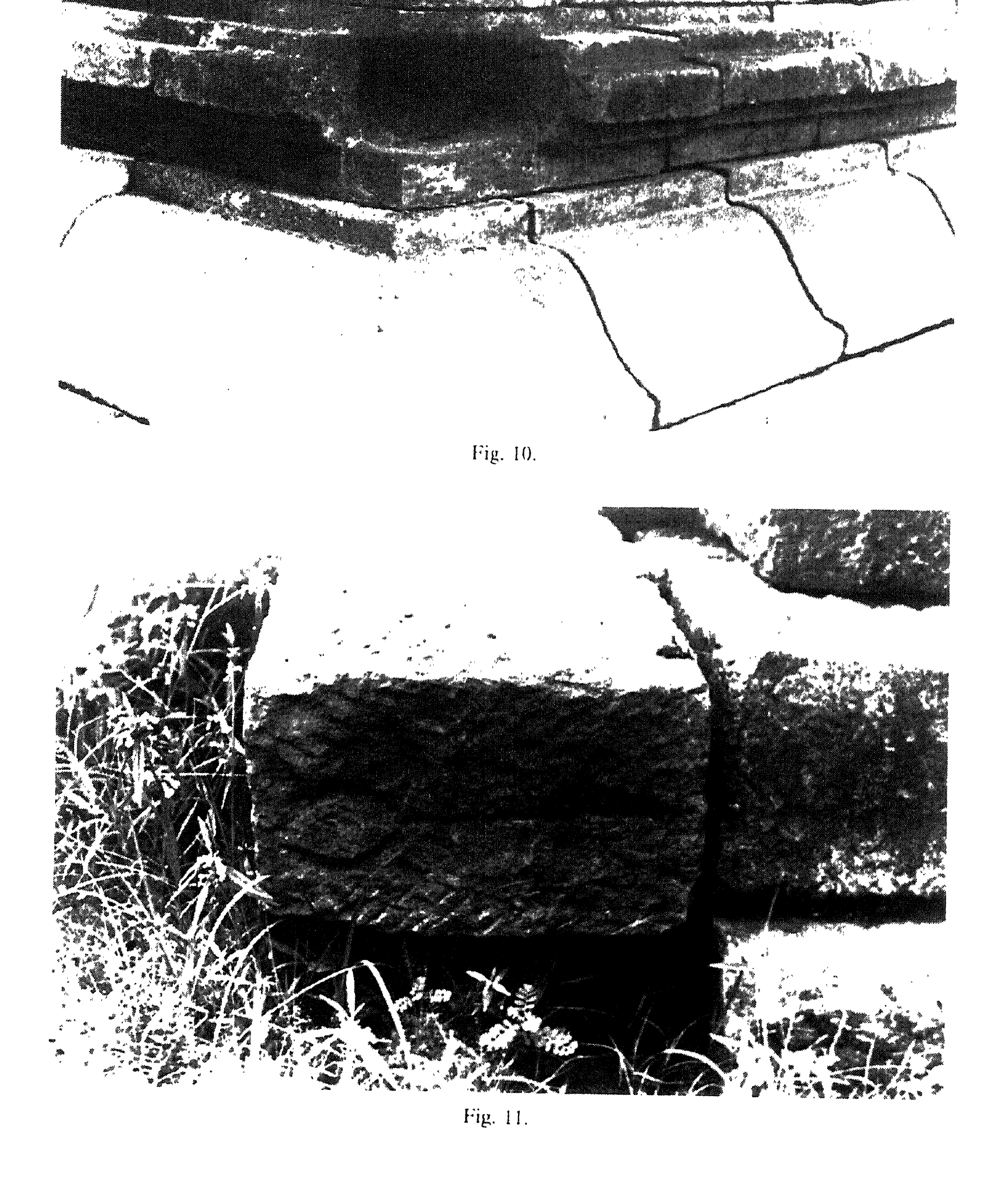


Fig. 10.

Fig. 11.

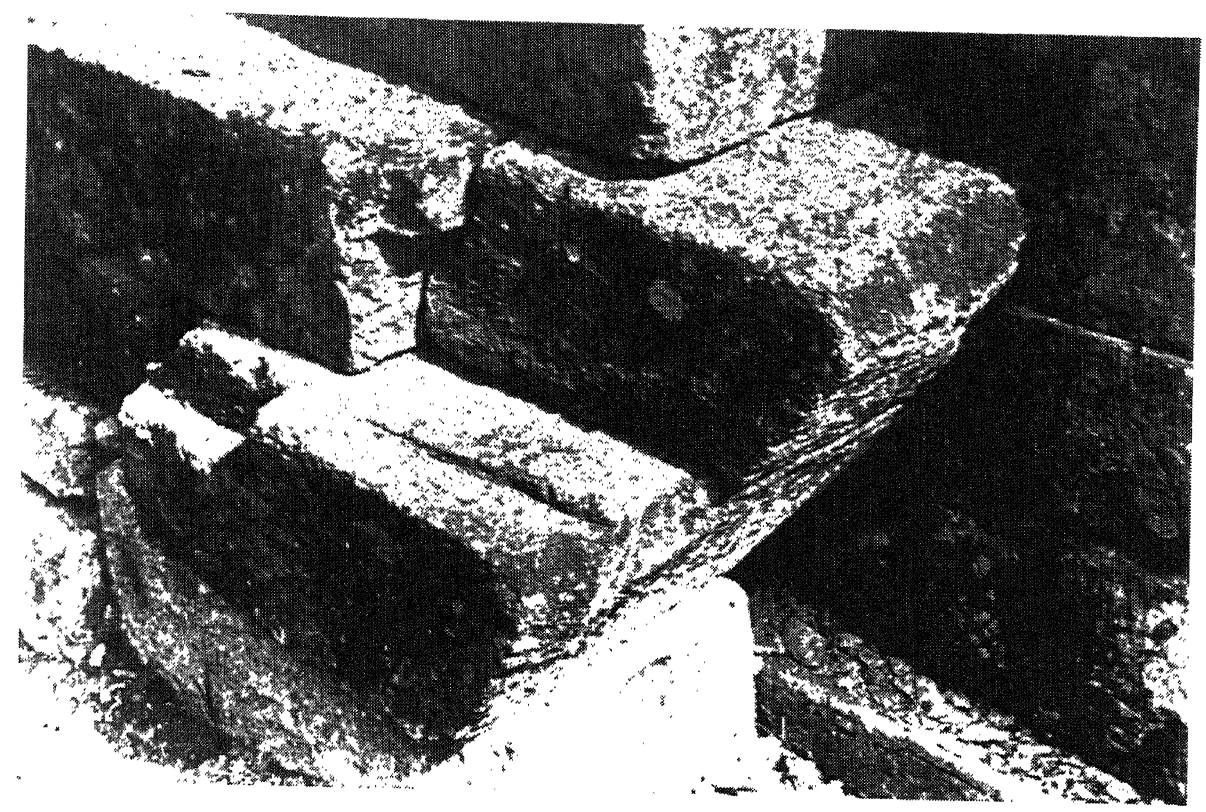


Fig. 12.

Fig. 13.

Fig. 15.

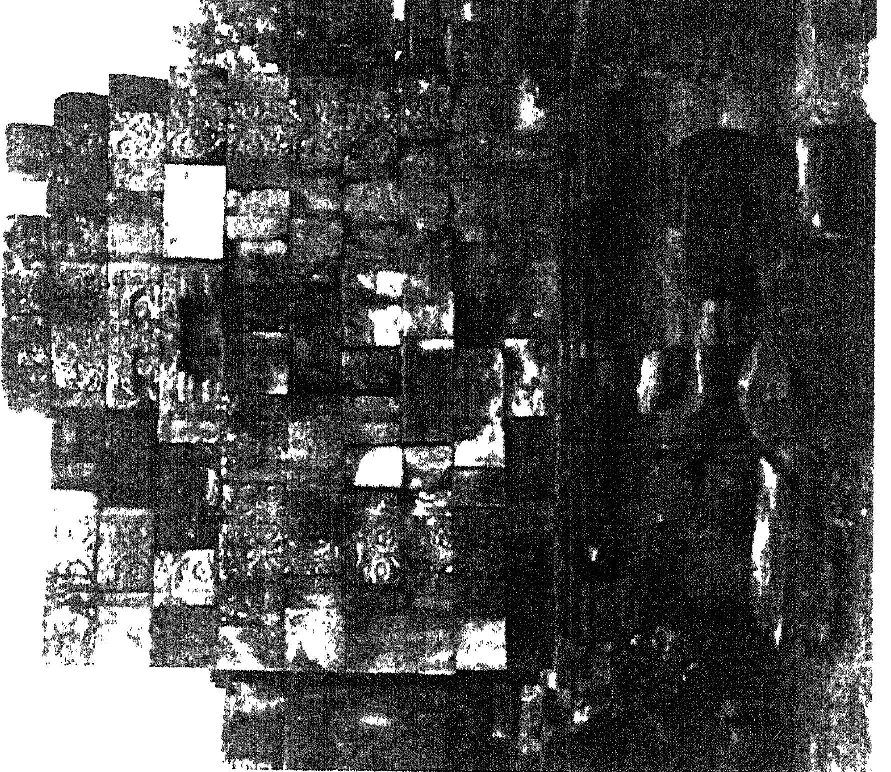
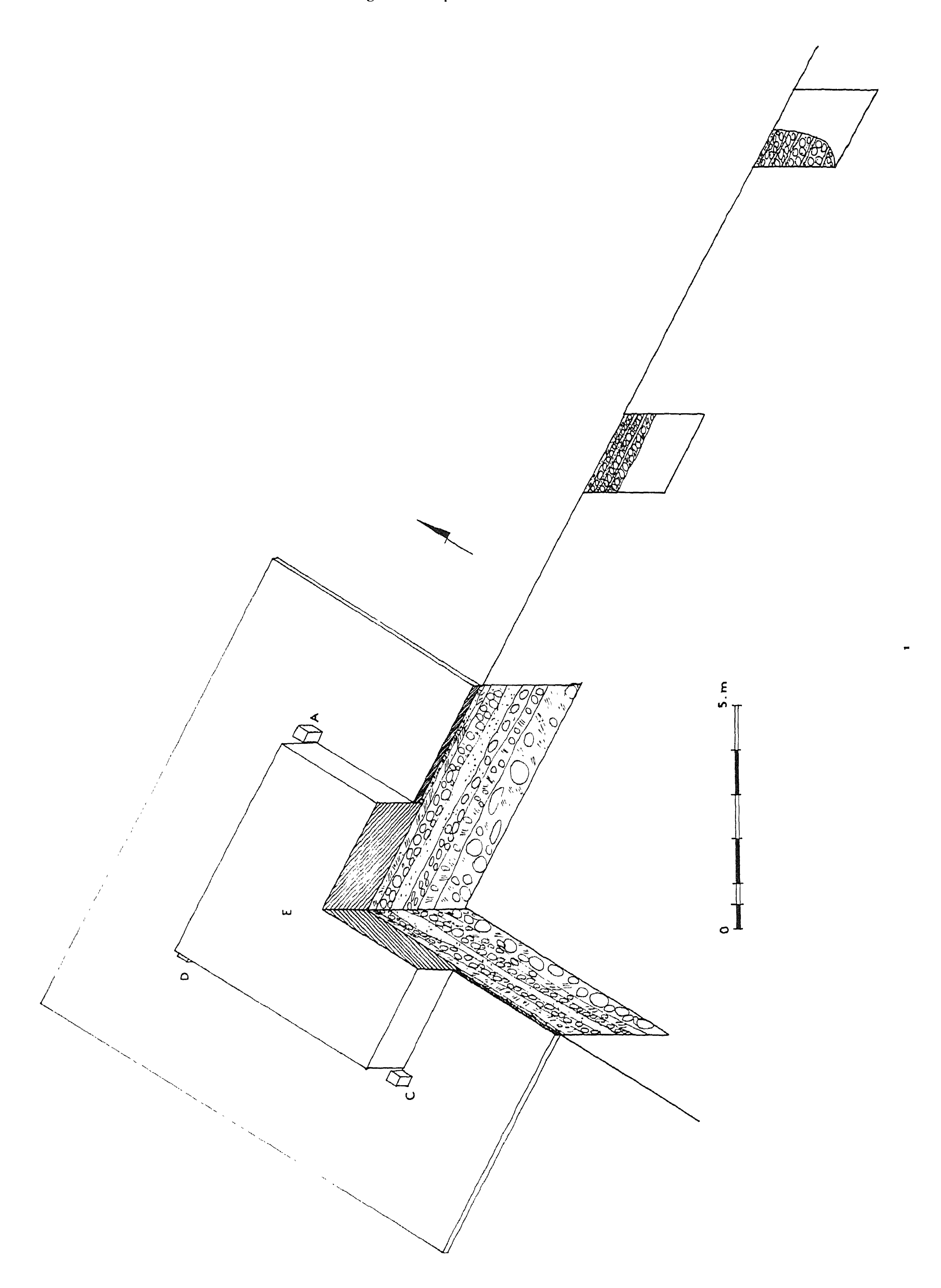
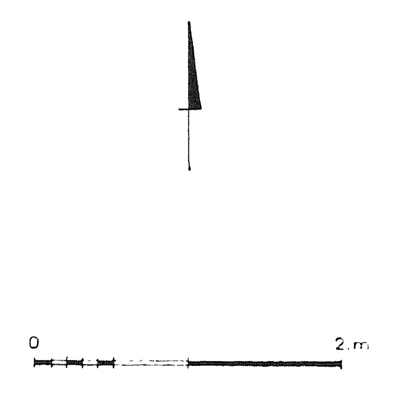
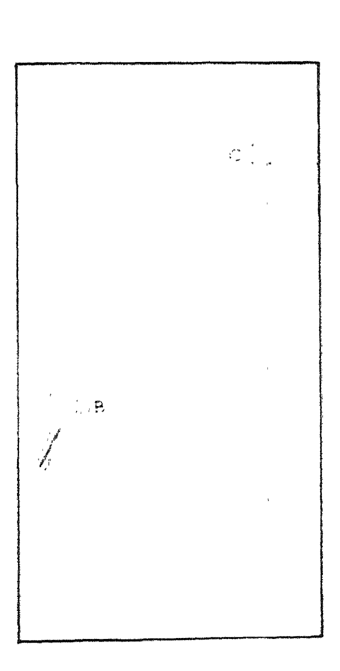


Fig. 14.

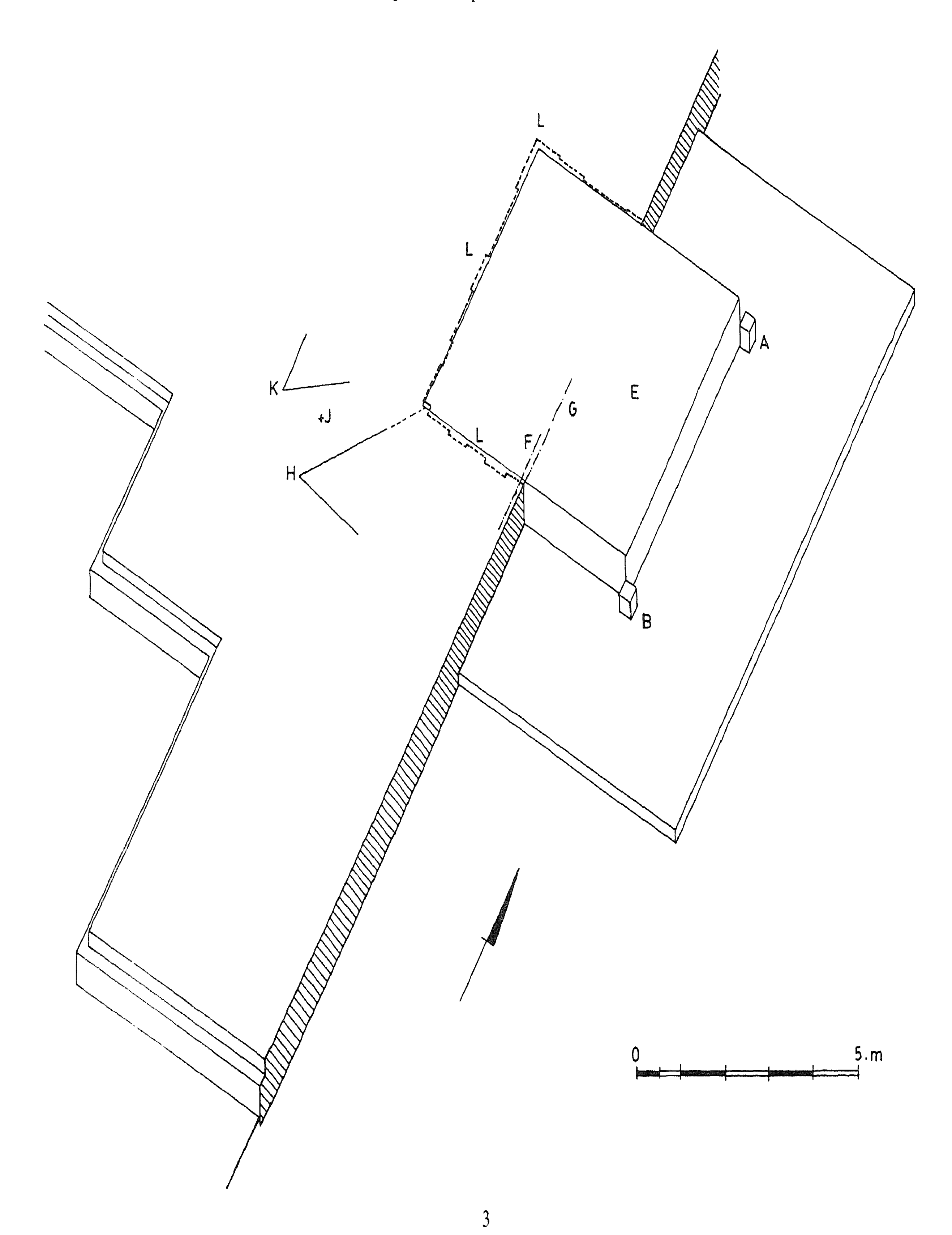

A
C
D
E
0
5 m



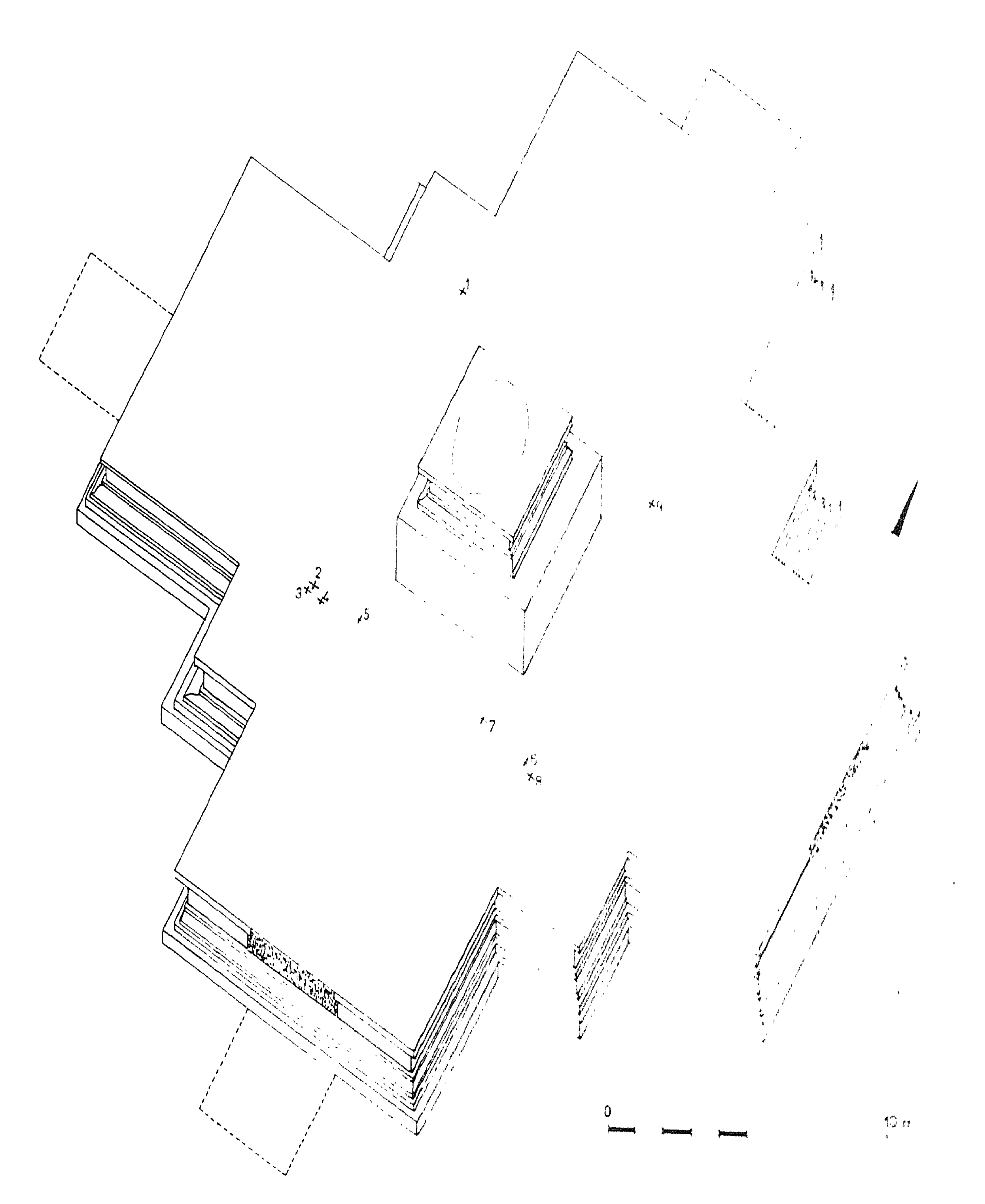




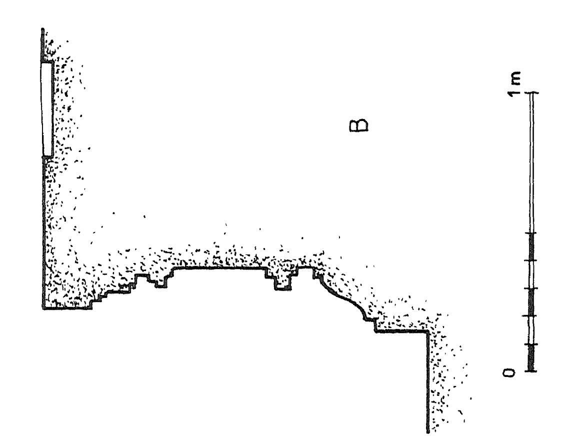
2

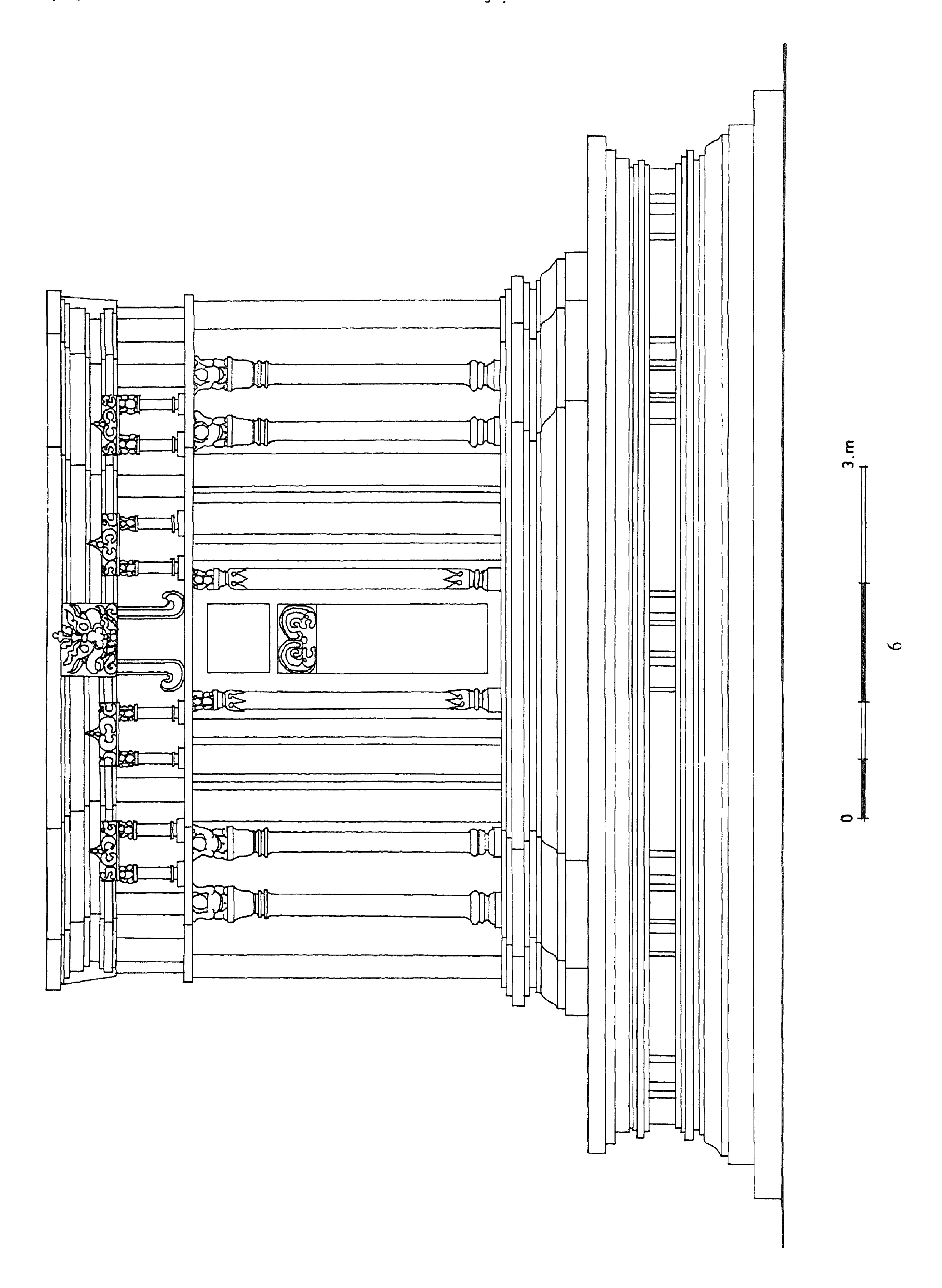


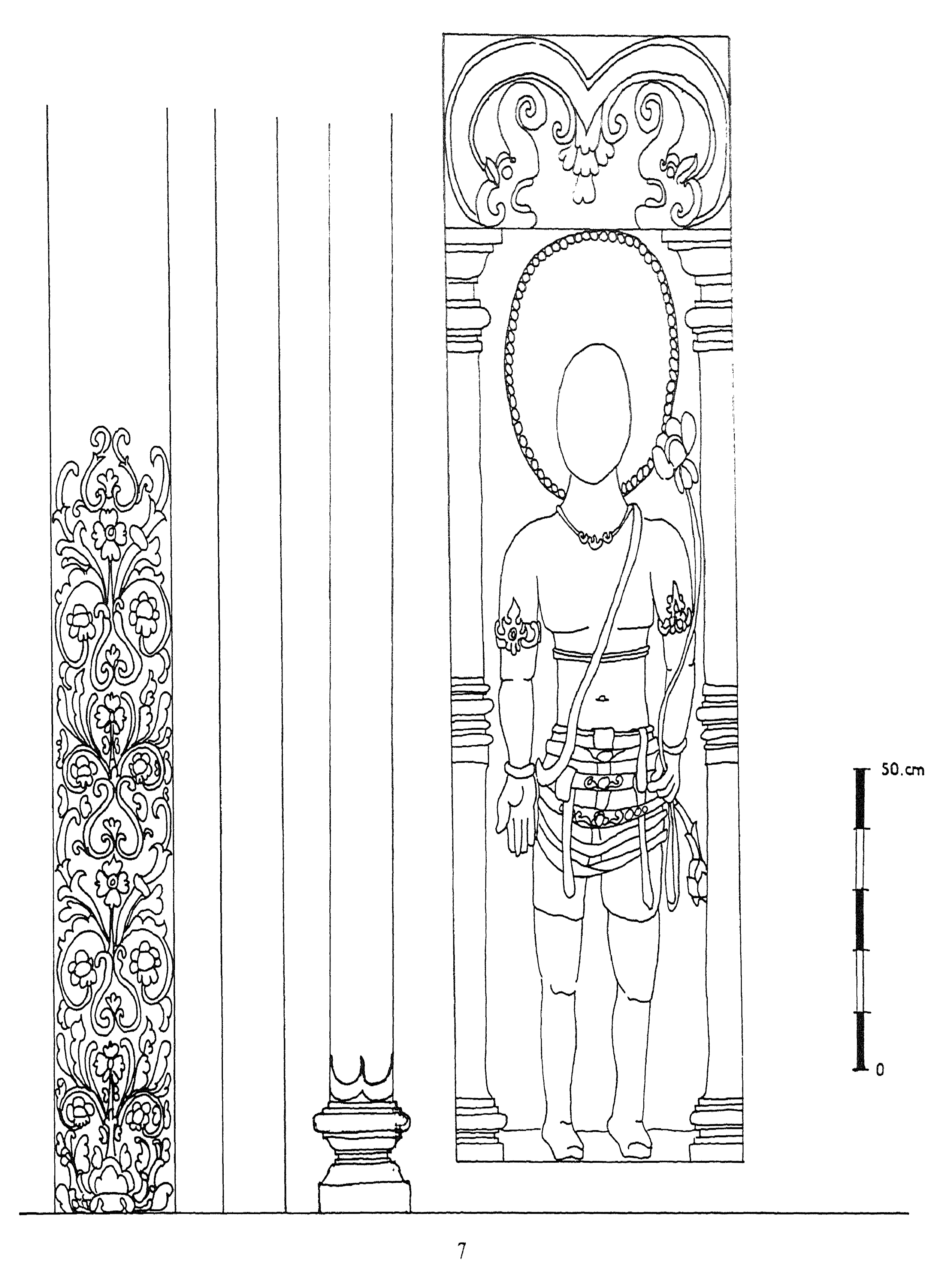
3



4


B
0
1 m


0
6
3.m



7

Légendes des photographies

1 Les premiers dégagements du sanctuaire central du Candi Sewu. (copyright British Museum).
2 Le socle de brique (E des fig 1 et 3) et la pierre angulaire Sud-Est (B de la fig 3).
3 Sondage central sous le socle de brique (A de la fig 2).
4 Sondage montrant les limites Est de l'excavation (cf fig 1).
5 Démontage de la seconde assise, laissant apparaître le dallage qui entoure le socle de brique (cf fig 1 et 3).
6 Gravure des axes et des diagonales sur le plat de la neuvième assise.
7 Gravure des lignes et points pour l'implantation du massif épannelé, sur le plat de la quatrième assise (H, J et K de la fig 3).
8 Face Nord du massif parementé et du socle de la cella, au-dessus de la quatorzième assise (cf fig 4).
9 Pierres d'ancrage de l'escalier Nord.
10 Base du socle de la cella, logement de la pierre pour la reprise de la modénature.
11 Marque de carrier (?) gravée sur une pierre du massif interne des murs de la cella.
12 Elément de la couverture du couloir de circumambulation.
13 Ancrage vertical de la doucine de la base du soubassement.
14 Essai de reconstruction de la face Nord du sanctuaire 85 (cf fig 6).
15 Détail du décor de la face Est du sanctuaire 85 (cf fig 7).

Légendes des figures

1 SR 149 Infrastructure du sanctuaire central du Candi Sewu, A, C et D pierres angulaires, E socle de brique.
2 SR 147 Plan de situation des symboles du mandala, à 75 cm sous la surface en A, sous le socle de brique, le bol et le charbon de bois; en B, l'instrument de musique; en C, la borne.
3 YG 583 Angle Sud-Ouest de la quatrième assise (A, B et E renvoient à la fig 1); F, tracé erroné de l'axe Nord-Sud; G, tracé exact de l'axe; H. J et K, tracé d'implantation du massif épannelé; L, périmètre du massif épannelé.
4 SR 148 Quatorzième assise; points de 1 à 9, polygone d'implantation du massif parementé.
5 SR 150 A, axonométrie de la cella 1 du sanctuaire central; B, coupe sur la modénature du socle.
6 YG 584 Façade Nord restituée du corps d'édifice du sanctuaire 85.
7 SR 151 Détail restitué du décor du sanctuaire 85.

LE CAMPA VU DU SUD*

PAR

DENYS LOMBARD

Des liens à coup sûr très anciens ont uni les côtes du Campa, c'est-à-dire celles de l'actuel Viêtnam, à plusieurs des îles de l'Archipel insulindien. Bien que les préhistoriens soient encore loin de pouvoir coordonner de façon satisfaisante tous les sites découverts en Asie du Sud-est et qu'il faille se méfier de la théorie des «migrations», mise un temps à l'honneur par Heine-Geldern, il est clair, si l'on se situe à très grande échelle, que ces côtes qui seront celles du Campa se sont trouvées sur la route de la technique du bronze, qui va de la Chine du nord jusqu'aux îles Kai, en passant par les importants relais du Yunnan et du Tonkin[1]. Les fameux tambours «dongsoniens», retrouvés en Péninsule malaise, à Sumatra sud, à Java, à Bali, à Sumbawa, à Salayar, sont comme autant de témoins muets de ces antiques contacts. Nous saisissons grâce à eux les linéaments d'un antique réseau dont les routes se sont perpétuées à l'époque historique.

Or il y a de bonnes raisons de penser que ce réseau maritime était, en partie au moins, contrôlé par des populations nousantariennes, les ancêtres de ces Kun-lun dont nous parlerons les textes chinois au IIIème s[2]. Les linguistes et les épigraphistes nous confirment en effet la présence, dès l'aube de l'«histoire», d'une langue austronésienne, en plein cœur de ce qui sera l'«Indochine». L'inscription de Dông-yên châu (au sud de la baie de Tourane), qui est la plus ancienne en langue came, date du IVème s. de notre ère[3]; elle est donc – et le fait mérite qu'on y songe – de trois siècles antérieure à la plus ancienne inscription en vieux malais trouvée à Sumatra (683 E.C.), et de quatre siècles antérieure aux premières inscriptions en vieux-malais et vieux-javanais trouvées à Java.

* Une version indonésienne de ce texte est parue dans le volume consacré à l'histoire du Campa par l'Ecole française d'Extrême-Orient: *Kerajaan Campa*, Balai Pustaka, Jakarta, 1981.

[1] Voir H. R. Van Heekeren, *The Bronze-Iron Age of Indonesia*, *VKI* XXII,' S Gravenhage, Nijhoff, 1958, notamment la carte de la fig. 1; et surtout le tome I de la *Sejarah Nasional Indonesia*, Departemen P. dan K., 1975, publié sous la direction du Dr R. P. Soejono. Sur les tambours de bronze du Yunnan, voir l'étude de M. Pirazzoli-t'Serstevens, *La civilisation du royaume de Dian à l'époque Han*, *PEFEO* XCIV, Paris, 1974.

[2] Sur la question de ces anciennes navigations, voir notamment le récent article de P.-Y. Manguin, «The Southeast Asian Ship: An Historical Approach», *Journal of SE Asian Studies*, vol. XI n° 2, Singapour, Sept. 1980.

[3] Sur cette inscription, voir G. Coedès, *Les Etats hindouisés d'Indochine et d'Indonésie*, Paris, De Boccard, 1964, p. 96; et, du même auteur: «La plus ancienne inscription en langue chame», in Mél. F. W. Thomas, *New Ind. Antiq.*, extra ser. I, 1939, pp. 46–49.

Le plus intéressant n'est peut-être pas tant que le plus ancien document écrit dans une langue austronésienne le soit en cam, mais plutôt qu'il atteste la présence d'une langue de ce groupe dans une région presque entièrement occupée à présent par des langues austro-asiatiques. Le cam qui pendant environ un millénaire (du IVème au XVème s.) fut la langue d'un puissant royaume et d'une grande civilisation, n'est plus parlé comme on sait, à présent, que par des populations minoritaires, installées dans le sud du Viêtnam et au Cambodge: 250.000 personnes environ vers 1970: beaucoup moins sans doute en 1988. Comme les Môns de Basse-Birmanie ou du sud de l'actuelle Thailande, les Cams et leurs cousins pauvres de la montagne, les Jörai et les Rhadé[4], portent témoignage sur le grand fait linguistique de l'histoire de la Péninsule indochinoise: la progression irréversible des langues à tons.[5]

D'un tréfonds commun aux nousantariens du continent et à ceux des archipels, les mythologues reconstruiront peut-être un jour les éléments.[6] Mais en attendant, forcé nous est de nous contenter des informations laconiques des premiers textes écrits et des premières architectures religieuses.

Le fait essentiel est peut-être ici l'apparition simultanée des témoignages de l'«indianisation» en Péninsule et dans l'Archipel. Ils concrétisent pour nous le réseau maritime que nous ne faisions que pressentir et inaugurent un destin commun qui va durer plus d'un millénaire. Il n'est pas sans intérêt de trouver, dans un texte légendaire, récemment recueilli dans la région de Purwodadi Grobogan, sur la côte nord de Java,[7] la grande figure mythique d'Aji Saka reliée à la fois au Campa et à Java. Aji Saka, on le sait, est le héros culturel qui passe pour avoir introduit dans l'Archipel, la culture indienne, et plus précisément, le calendrier (l'ère *çaka*) et l'écriture (les *aksara*). Or cette légende le fait d'abord s'arrêter au Campa, où il épouse la princesse Prabawati; après avoir «civilisé» Java, il y fera finalement venir sa femme et son fils, le jeune prince Prabakusuma, qui régnera après lui. Il ne s'agit bien sûr que d'une tradition orale, mais ce lien entre le Campa et Java, ainsi symbolisé à l'aube de l'ère «indianisée» doit retenir notre attention[8].

[4] Sur les Jörai, voir notamment: P.-B. Lafont, *Lexique Francais-Jarai-Viêtnamien (parler de la Province de Plei Ku)*, *PEFEO* LXIII, Paris, 1968; et J. Dournes, *Coordonnées, Structures Jörai familiales et sociales* Institut d'ethnologie, Paris, 1972.

[5] L'histoire de la langue came ne nous révèle pas seulement le lent recul d'une culture; elle nous apprend aussi comment une langue peut évoluer au point de perdre certaines de ses «structures» fondamentales. Extrêmement instructive de ce point de vue, une comparaison entre les deux dictionnaires cam-français dont nous disposons. Le premier en date, publié en 1906 par E. Aymonier et A. Cabaton (*PEFEO*, Paris, Leroux) souligne les rapprochements avec les autres langues austronésiennes, notamment le malais, et signale l'existence de quatre préfixes et de trois infixes fonctionnant normalement; cependant, celui de G. Moussay *Dictionnaire Cam-Vietnamien-Français* (Phanrang, 1971), ne parle plus d'affixation et signale l'existence de quatre tons pertinents ...

[6] Sur le folklore de l'ancien Campa, voir l'étude de R. A. Stein: *Le Lin-Yi, sa localisation, sa contribution à la formation du Champa et ses liens avec la Chine, Han-Hiue*, vol. II, fasc. 1–3, Pékin, 1947, et surtout l'appendice VII: «Le Folklore ethnographique du Lin-yi» (pp. 241–312).

[7] Le texte, publié par le Ministère de l'Education et de la Culture, est malheureusement donné sans le moindre commentaire: *Asal Mula Sumber Garam Kuwu, Cerita Rakyat dari Daerah Purwodadi Grobogan, Jawa Tengah* «L'origine des salines de Kuwu, une légende de la région de Purwodadi-Grobogan, Java Central», disusun oleh Tim penyusun naskah cerita rakyat Daerah Jawa Tengah, diterbitkan oleh Proyek pengembangan Media Kebudayaan, Ditjen Kebudayaan Departemen Pendidikan dan Kebudayaan RI, s.l.n.d., 69 p.

[8] On peut évidemment supposer qu'il s'est produit localement une superposition du thème d'Aji Saka et de celui de la Putri Cempa, attesté plus tardivement sur le Pasisir, au moment de l'islamisation. Nous serions néanmoins tenté de penser qu'il s'agit ici d'une tradition très ancienne. R. Soekmono a bien signalé l'importance et l'ancienneté du site de Medang Kamulan et de la région de Purwodadi («A Geographical Reconstruction of Northeastern Central

Plus tard, au Xème s., les premiers textes arabes se font l'écho de façon indiscutable des liens unissant le Campa à divers points de l'Archipel. Sur la route qui les mènent à Khanfu, c'est-à-dire à Canton, les bateaux de Basra et de Siraf font escale à Kalah, en Péninsule malaise, ou dans un des ports du roi de Javaga, c'est-à-dire Śrīvijaya, sur la côte sumatranaise, puis ils gagnent l'île de Tiuman «où l'on trouve de l'eau douce» et s'arrêtent invariablement au pays des Cams «d'où vient le bois d'aigle». Dans le livre des *Merveilles de l'Inde*, le Campa est mentionné à sept reprises.[9] Loin de prendre en droiture de Phan-rang à Canton – comme une certaine carte, trop souvent reproduite, de l'étude du Prof Wolters, *Early Indonesian Commerce*, pourrait le laisser croire ... –, les vaisseaux préféraient suivre la côte du Campa et éviter la dangereuse zone des Paracels, considérée comme redoutable sur les cartes maritimes européennes jusqu' en plein XVIIIème s.

Sur le détail des contacts à haute époque, nous sommes réduits à des conjectures, mais nous savons par ailleurs le lien privilégié qui unit l'espace fou-nanais et Java central. Les souverains de la dynastie Sailendra se posaient en successeurs des rois du Fou-nan et considéraient qu'ils avaient sur cette région comme un droit de suzeraineté; on peut penser qu'ils eurent raison d'un des derniers rois du Tchen-la, ce qui explique qu'en fondant Angkor en 802, le roi khmer Jayavarman II ait eu à déclarer que «le pays des Kambujas n'était plus désormais dépendant de Java»[10]. Des échanges avec les ports de la côte came devaient exister parallèlement. A vrai dire les données épigraphiques sont assez rares sur ce point.

Le *Répertoire onomastique* de L.-C. Damais ne relève le terme *campa* qu'à cinq reprises, dans des inscriptions datées de 762 à 831 çaka, c'est-à-dire de 840 à 909 E.C. La plus ancienne, celle de Kuṭi, originaire de Java est, mentionne les *cĕmpa* à côté des *kling*, des *haryya*, des *singhā* (de Ceylan), des *gola* (du Bengale), des *cwalikā* (du pays tamoul), des *malyalā*, des *karṇnake*, des *rĕman* (du pays môn) et des *kmir*, dans une liste de termes ethniques qualifiant des *wargge dalĕm* ou «domestiques», ce qui dénote un certain brassage, avant même que l'Islam n'intensifie le cosmopolitisme par la pratique de l'esclavage. La plus récente, celle de Kalaḍi, également originaire de Java est, fait directement allusion à des marchands (*banyaga*) originaires du Campa, du pays môn, de Ceylan et de l'Inde, en les assimilant, ce qui est tout à fait curieux aux *kilala* or *kilalān*, c'est-à-dire aux collecteurs de taxes[11].

Java and the Location of Medang» *Indonesia* 4, Cornell Univ., Oct. 1967, pp. 1–7), où des sources salines sont déjà signalées par le *Tang-shu*. D'autre part, la légende rapportée comporte un fort intéressant épisode, qui n'est pas sans rappeler le thème de l'union du conquérant indien avec les forces «chthoniennes» sur lequel les spécialistes du Cambodge ont maintes fois insisté (G. Coedès, *Etats hindousés*, p. 76; E. Porée-Maspéro, «Nouvelle étude sur la Nagi Soma», *Journal Asiatique*, 238, 1950, pp. 237–267). Lors de son premier séjour à Java, Aji Saka prête imprudemment son couteau à la fille d'un paysan, qui oublieuse de ses recommandations, le pose sur ses genoux. Elle en concevra un fils qui se trouve avoir la forme d'un serpent, et reçoit le nom de Baruklinting. Aji Saka repart au Campa, puis revient à Java; fort marri de trouver un rejeton si peu présentable, il lui intime l'ordre de gagner la Mer du sud en progressant sous la surface du sol. De temps à autre, Baruklinting remonte à l'air libre et à chaque fois jaillit une source salée.

[9] Voir la traduction publiée dans le *Mémorial Jean Sauvaget* tome I, Institut français de Damas, 1954, pp. 189 sq.; le Campa est mentionné aux pp. 219, 228, 234, 243, 253, 298 et 309. Voir aussi, également traduite par J. Sauvaget, la *Relation de la Chine et de l'Inde*, Paris, Belles Lettres, 1948, p. 9.

[10] Sur ce point, et d'une façon générale sur les relations entre la Péninsule et Java à cette époque, voir B. Ph. Groslier, *Indochine Carrefour des arts*, Paris, Albin Michel, 1961, pp. 89–99.

[11] Voir L.-C. Damais, *Répertoire onomastique de l'épigraphie javanaise*, *PEFEO* LXVI, Paris, 1970, pp. 192–193; l'inscription de Kuṭi qui semble être une copie relativement tardive a été publiée par Cohen-Stuart; celle de Kalaḍi est encore inédite.

Un autre terrain d'investigation est celui de l'archéologie comparée. Après les raids javanais en Péninsule qui se situent au cœur du VIIIème s., il est possible de retracer entre les trois grandes nébuleuses culturelles, khmère, came et javanaise, un certain nombre de coincidences, techniques, iconographiques ou stylistiques, qui révèlent indubitablement des échanges et des influences réciproques. On sait par exemple que près d'Angkor, sur le mont Kulen, le Prasat Damrei Krap apparait comme de style nettement cam, et que les roi khmers Jayavarman II et Indravarman (IXème s.) cherchèrent à développer le culte posthume du souverain, «sans doute à l'imitation de Java»[12]. Sur certains points, le style de Preah Ko copie l'art de Java. A une autre pointe de ce triangle, au Campa, l'influence javanaise est également nette dans les monuments de la nouvelle capitale Indrapura, que fonde le roi Indravarman II (875-avant 898), un fervent bouddhiste qui construit le grand ensemble de Dong-duong. Mais en même temps qu'il retrace les liens avec le sud, B.-Ph Groslier montre bien que le Campa regarde aussi vers la Chine, où la sculpture bouddhique est en plein essor depuis les Six Dynasties. Dès cette époque, nous remarquons que tous les grands édifices cams sont en brique, un matériau qui comme on sait s'imposera plus tard à Java et à Sumatra.

Ces liens ténus que nous reconstituons non sans peine pour la période ancienne, deviennent un peu plus apparents avec l'islamisation progressive des réseaux maritimes. Est-ce un hasard si les plus anciens témoignages de l'épigraphie musulmane en Asie du Sud-est ont été précisément trouvés au Campa et à Java est? Aux deux inscriptions coufiques retrouvées «en un point indéterminé du sud de l'actuel Viêtnam» (aujourd'hui disparues), dont l'une était datée de 431 H (1039 E.C.) correspond celle de Léran (7 rajab 475 H. = 2 déc. 1082), toujours visible à l'endroit où elle a été trouvée, à quelques kilomètres de Surabaya[13]. Ainsi se trouve précisé, entre les communautés musulmanes des côtes de la Chine du sud et celles d'Inde et du Moyen-orient, un «axe» Campa-Java est, qui joue peut-être déjà un rôle lors des fameuses expéditions maritimes des Yuan et qui prend surtout toute son importance aux XIVème et XVème s.

C'est bien sûr ici le lieu d'évoquer la légende de la Putri Cempa, une princesse came qui aurait été l'épouse d'un souverain de Mojopahit. L'histoire est contée dans des textes littéraires javanais, tel le *Serat Kanda*, mais le *sengkalan* (chronogramme) qui date sa mort (1320 çaka = 1398/9 E.C.) ne correspond pas à celui de la tombe qui lui est attribuée, sur le site même de l'ancienne cité, et qui est indubitablement 1370 çaka (1448/9)[14]. Le fait intéressant est que cette tombe soit musulmane et que le nom de la Putri Cempa ait été toujours relié au thème de l'introduction de l'Islam à Java. Selon une version de l'histoire[15], la princesse aurait laissé dans son pays d'origine une sœur, mariée à un Arabe. Les deux fils de cette sœur, Raja Pandita et Raden Rahmat, auraient décidé de venir rendre visite à leur

[12] B.-Ph. Groslier, *op. cit.*, p. 93.

[13] Ces épigraphes ont été publiés par P. Ravaisse: «Deux inscriptions coufiques du Campa», *Journal Asiatique*, 2e série, XX 2, oct.-déc. 1922, pp. 247–289; et «L'inscription coufique de Léran à Java», *TBG*, LXV, 1925, 668–703. Sur l'importance des communautés marchandes islamisées en Chine dès l'époque Song, on se reportera à la célèbre étude de Kuwabara Jitsuzō, «On P'u Shou-keng, a man of the Western Regions who was the superintendant of the Trading Ships' Office in Ch'uan-chou towards the end of the Sung Dynasty», *Memoirs of the Research Department of the Tōyō Bunko*, II, 1–79; VII, 1–104, Tokyo, 1928–1935.

[14] Cf. L.-C. Damais, «L'épigraphie musulmane dans le Sud-est asiatique» *BEFEO* LIV, Paris, 1968, pp. 567–604, notamment p. 573.

[15] Cf. H. J. De Graaf & Th. G. Th. Pigeaud, *De eertse Moslimse Vorstendommen op Java, VKI* 69, La Haye, Nijhoff, 1974, pp. 21–24.

populaires de théâtre dans l'Archipel des Riau et à Kalimantan Ouest[26]. Ainsi apparaît tout un «cycle» brochant à la fois, tout comme celui de Panji que l'on retrouve à Java, comme au Cambodge et au Siam, sur la Péninsule et l'Archipel[27].

L'exemple du réseau cam nous prouve une fois de plus qu'il est grand temps de décloisonner l'histoire de l'Asie du Sud-est et de poser les problèmes à l'échelle de toute la région.

[26] Une troupe de «Mandu» venue de Pontianak s'est ainsi produite au TIM de Jakarta en décembre 1980, à l'occasion du 2ème festival national de théâtre populaire. H. Chambert-Loir a entrepris une recherche sur les origines de ces formes théâtrales dans l'Archipel.

[27] Une autre voie de recherche serait, comme pour les époques plus anciennes, la comparaison des formes artistiques, le Campa ayant pu fort bien une fois de plus servir de relais entre la Chine et Java. Nous songeons en particulier à ce qu'on a pu appeler «l'art musulman du Pasisir», au décor de la tombe du Sunan de Giri par exemple ou à celui de tel panneau décoratif de Sendang Ḍuwur ou de Mantingan.

A NOTE ON YUE-TYPE WARE FOUND IN INDONESIA

BY

SUMARAH ADHYATMAN

Ceramic sherds with a green to yellowish or brownish glaze are often found as surface finds or at archaeological excavations in early historical sites in Indonesia such as the surrounding area of the temples in Central Java (see pl. 2), Karawang in Northwest Java (see pl. 5[1]), Palembang in South Sumatra[2] (see pls. 1, 3), Barus in Northeast Sumatra[3] and the Natuna islands in the South Chinese Sea[4]. Among the different types of ware, two distinctive types can be distinguished. One type, usually fragments of jars, ewers and bowls, are commonly referred to as 'Dusun type ware' (see pl. 4). It has a thick coarse stoneware body of buff white colour which often burnt reddish. Its dripped glaze is translucent and crackled with a tendency to peel off and sometimes shows bluish white transformations. It has now been established that these wares were produced in the province of Guangdong, South China, since the 4th century, the export wares probably dating from the 8th to 9th centuries[5]. Some pictures of the later Guangdong ware are also included.

The second type shows whitish, greyish or slightly reddish burnt spurmarks in the interior or on the bases of the ware. The green glaze might be transparent or mat. It varies from a bluish green to yellowish or brownish tone according to the degree of reduction, oxidation or firing conditions. Most recovered pieces and fragments have a degraded glaze because of burial.

This ware is popularly called Yue and Yue-type ware and was first produced in Jheziang province, East China. As the ware became very popular in the Tang period other Southern kilns were soon producing Yue-type wares. It became a valuable export commodity and was exported throughout Asia and even to Egypt. Excavations at Samarra, a ninth to tenth century site not far from Bagdad, also yielded Yue ware.

[1] Adhyatman 1983. Most of the pieces were recovered by the local people from the Citarum river.

[2] Budi Utomo 1985.

[3] In 1981 the late Vice President Adam Malik with a group of senior archaeologists visited Lobuk Tua in the Barus region. Many surface finds of Yue-type ware and Tang Guangdong ware were found. Recent excavations in this area have also recovered Tang sherds.

[4] Ridho, in press.

[5] See Adhyatman 1983: footnote 9. A picture of jars and ewers are in the *Excavation Report of the Tang and Song kilns at Chaozhou* published by the Guangdong Provincial Museum, Wenwu Press 1981. A dating 8th to 9th century was further confirmed by Mr. Gu Yuchuan, vice director and ceramic expert of the Guangdong Provincial Museum.

The kilns producing green glazed wares in Zhejiang became very active in the 3rd to 6th centuries. The Tang dynasty (619–906) was a period of maturity, the most representative ware was the Yue ware from Shanglin Lake at Yuyao. After the middle of the 10th century, the Shanglin Lake kilns became the official kilns of the Wu-Yue kingdom. Its products were exclusively for the royal family and as tributary porcelain. As tributary procelain was increasing rapidly, reaching the figure of 140.000 pieces per annum, other kilns in Shangyu, Ningbo and Yin Xian had to join in the production of tributary wares. All the other kilns had the same style of decoration.

The name Yue ware is now reserved for the wares produced from the Tang dynasty onwards and there is a tendency to apply it only to the finest quality of wares[6]. The coarser products, even those produced in Zhejiang, are referred to as Yue-type. The Chinese themselves refer to all the earlier ware, the Tang and later products as 'green ware'. And during a visit in August 1985, the author saw that in the Shanghai Municipal Museum Yue wares are labelled 'celadon' ware.

The best pieces were produced in the later period of the Tang dynasty. In the early and middle Tang periods the wares were plain. In the early 9th century the pieces started to be decorated with fine pencillike incised designs which the Japanese call "cat scratch" decoration. In the 10th century till the beginning of the Song dynasty there are carved and incised designs, some of them with combed details. Floral designs seem to have been preferred and later ribbons and animal designs such as the parrot and the dragon began to appear. Vases are carved with lotus petals round the outside and there are also lotus pods (pl. 26). The decoration of sages among clouds of the jar in the Adam Malik collection (pl. 24), is indeed unusual and this jar was most probably produced in the famous Shanglin Hu kilns. In 1982 the author was shown a picture by Mrs. Therea Tsao, former curator of the Ceramic Section at the National Museum, Taipei, of an identical jar fragment which had been recovered at the Shanglin Hu kilns in northern Zhejiang.

Common shapes found in archaeological sites in Indonesia are bowls and ewers. Some beautiful and unusual pieces such as a lamp and funerary urn[7] are in the collection of the national Museum Jakarta. The firing and style of ceramics in the Tang period seem to be different than the later period[8]. *This might facilitate the dating of the ware.* A distinctive feature is the finishing of the foot. Pieces with a recessed base or a ring foot (pl. 7) and round spurmarks belong to the Tang period. The Five Dynasties and Song pieces have oval spurmarks. Also four lobes often decorating bowls or the body of ewers (pl. 21) indicate a Tang period, the later pieces having five lobes.

The production of Yue ware seem to be replaced by the celadons of Longquan in the Southern Song period (1127–1279). The Yue glaze and style have been faithfully copied in the Southern kilns in the same period. To distinguish between the Jheziang and the Southern wares is not very easy, the main difference being the body clay. The clay body of Zhejiang ware is dense, fine grained and of a fairly light grey colour. The Southern pieces are generally made of a coarser greyish buff stoneware which often burns reddish. The types which are classified as the 'real' Yue ware are generally considered to be the products of the kilns from

[6] Medley 1981: 102.

[7] This information was obtained from Wang Wing-Zheng, Vice Director of the Shanghai Museum during a discussion on Yue ware in the Shanghai Museum in August 1985. Identical information was given by Mr. Gu Yuchuan, deputy director and ceramic expert from the Guangdong Provincial Museum.

Shanglin Lake. The body is dense, fine and homogenous of a very light grey. The potting and the decoration are finely executed, the smooth even glaze often covering the whole piece is of a fine olive green. In the firing they are supported on the base by the round or elongated type of fire-clay pads arranged in a circle. The footring, if any, is thin and finely cut. However as there are as yet no definite characteristics to distinguish between the Yue kilns and the other kilns in Jheziang, similar fine ware might have also been produced by the other kilns.

CLASSIFICATION

Bowls

1. The earliest type of bowl (pl. 5) has low straight flaring sides and generally has a low wide footring with a small central recess. Some are glazed all over, while others are entirely unglazed on the foot and the base. Both were fired on round fire-clay supports which on the glazed ones leave whitish scars and on the unglazed leave reddish haloes. They were usually stacked with small buttons of fire-clay between each bowl so that only the one on the top of the stack was unscarred.
2. The second type with rounded sides, four or five-lobed at the rim has a square footrim which is quite thin (pl. 8). This type varies a great deal in quality. They are fired on the footring, which may be glazed, leaving small whitish scars. It is noticeable that where the white fire-clay buttons have peeled off, the scars have burnt a reddish brown.
3. The third type are the so-called flower-shaped bowls (pl. 12) with a slightly everted foliated edge. They belong to the finest quality and are the most elegant. They are glazed all over and are almost always of a fine olive green. In the firing they are supported on the base or low footring by the oval or elongated type of fire-clay pads.
4. The fourth type is larger with high sides and an everted rim (pl. 14). The footrim is very low and the base is fully glazed. There are 14 to 18 spurmarks in the interior and on the base.
5. These are small bowls with a thickened slightly inverted rim (pl. 17). The bases are slightly convex, with and without foot. The bowl in pl. 17 with glazed base could be a Jheziang product but the bowl in pl. 19 with reddish burnt body is most probably from a Southern kiln.

Ewers

Some rare Yue ewers are in the Jakarta Museum collection. One is from the 4th century, an ewer with cock's head spout and another has a phoenix head spout and carved body (Abu Ridho 1982, col. pl. 3 and 7). But the most commonly found is the type in pl. 21. The body is ovoid, often lobed and generally with horizontal lines defining the junction at the base of the neck. The neck is long with a flared lip. The spouts are long and curved outwards. The handles are of simple strap style, often ribbed. The bulbous ewer in pl. 22 is rather unusual and is a copy of the Yue ewer in the Jakarta National Museum Collection, but with domed cover (Abu Ridho, 1981 pl. 13). Often found here are the phoenix-head ewers with greenish or whitish glaze (pl. 23). They were produced in Guangdong and are from the late 10th to 12th centuries (Peter Lam 1985, p. 23).

Jars

Jars are more rarely found. The Adam Malik piece in pl. 24 is an unusual find. Smaller plain jars with similar four upright handles are also found (see Medley 1981, pl. 101). Sometimes

jars with ringhandles and cover are found (pl. 25) which may not be confused with similar Song dynasty jars from Guangdong. Small jars in the shape of lotuspods are a common find (pl. 26).

Boxes

Whole covered boxes are an uncommon find, mostly only the covers or the lower parts are found. The earlier ones seem to be with a low domed lid which later became higher. The two sections of the boxes were fired at the same time, the parts being separated to avoid sticking by placing fire-clay pads at intervals around the unglazed edges of the upper and lower parts (see pl. 28). This leaves whitish or reddish haloes on the edges. Sometimes the boxes are stacked in the firing; an example is in pl. 29, which has white spurmarks and reddish haloes on the cover.

Most boxes have a flat or slightly concave base, but some have a neat square-cut footring. In the Jakarta Museum collection are a few round boxes. The covered box with greenish glaze in pl. 31 which is commonly found is not fired on spurs, it is a Guangdong product from the Song dynasty.

It is hoped that this paper will contribute more knowledge on the Yue-type ware found in Indonesia.

* * *

DESCRIPTION OF THE WARES (Numbers refer to illustrations)

Bowls

1. Yue-type fragments of the Five Dynasties or Song period, 10th century, found in 1985 at Bukit Seguntang, Palembang, Sumatra. In the background a Tang Dynasty 9th century fragment of a white bowl with recessed base excavated at the same site. Puslit Arkenas, Jakarta.
2. Yue-type sherds of the Tang Period or period of Five Dynasties, 9th-10th century found during archeological excavations in the Sojiwan temple complex, Central Java, 1983. Notice the recessed base fragment which typifies Tang 9th century ware.
3. Yue-type sherds, one of a ribbed handle, Tang Period or period of Five Dynasties, 9th-10th century, found at Bukit Seguntang in 1974. Badaruddin Museum, Palembang. Foto by Pierre Manguin.
4. Guangdong olive green ware, Tang Period, 8th-9th century. Archaeological find at Karanganyar, Palembang in 1984–1985. Puslit Arkenas, Jakarta.
5. Yue-type bowl, type I, with straight flaring sides and olive green glaze. On the interior and on the recessed base are five whitish spurmarks. Diam. 12,5 cm, Tang dynasty, 9th century. Probably from Jheziang. Found in Karawang. Private coll.
6. The interior of bowl no. 5.
7. The glazed recessed base or ringfoot with six spurmarks of bowl no. 5.
8. Yue bowl type II. Finely potted and covered by a smooth even olive glaze. The body with five lobes and spurmarks on the low footrim. Diam. 14 cm, Five Dynasties period, 10th century, Jheziang. Found in Central Java.
9. The interior of bowl no. 8.

10. The exterior of bowl no. 8, with reddish burnt marks of the footring where the whitish fire-clay has peeled off. The Adam Malik coll.
11. Yue-type coarsely potted five-lobed bowl, type II. The inside plain, with five greyish spurmarks on the glazed base. Diam. 13.5 cm, Five Dynasties or Song period, 10th-11th century, probably from Zhejiang. Found in Karawang, West Java.
12. Yue flowerbowl, type III. Thinly potted, covered with smooth olive glaze save for eight greyish spurmarks in the interior within an incised circle, and on the footrim. Diam. 14 cm, Five Dynasties or Song period, 10th century, Jheziang. Found in Central Java.
13. The outside of bowl no. 12.
14. Yue-type bowl type IV. Of large size with transparent glaze, flaring sides and everted lip. Greyish and reddish spurmarks on the interior and the very low footrim. The base is glazed. Diam. 19.3 cm, Five Dynasties or Song period, 10th-11th century, probably from Zhejiang. Adam Malik coll. Found in Karawang, West Java.
15. The interior of bowl no. 14.
16. The base of bowl no. 14.
17. Yue-type bowl type V. Of small size with thickened, slightly inverted rim and slightly concave spurmarked glazed base. D. 11cm, Five Dynasties or Song period, 10th-11th century. Found in Karawang.
18. Base of bowl no. 17.
19. Yue-type bowl type no. V, but with small foot. With four whitish spurmarks in the center, the transparent glaze only until the lower body which is coarse and reddish burnt. The concave base with thumbprint striations. D. 11,6 cm, Song period, 10th-12th century, probably from a Southern kiln. Found in Karawang.
20. The interior of the bowl no. 19.

Ewers

21. Yue-type ewer with flared mouth and ribbed strap handle; on the bulbous body four lobes. Whitish spurmarks on the footrim, the base is glazed. Ht. 19,5 cm, Tang Dynasty or Period of Five Dynasties, 9th-10th century probably from Zhejiang. Found in Karawang. The Adam Malik coll.
22. Yue-type ewer with round bulbous body and a cup-shaped mouth with ribbed strap handle. The glazed base slightly concave with spurmarks. The finishing of the base is identical to the bowl no. 17. Ht. 13,5 cm, 10th century from Zhejiang. Found in Karawang. The Adam Malik coll.
23. Guangdong ware, late 10th-12th century. These phoenix-head ewers green or white glazed, are commonly called Yue-type ware. They are in fact not fired on spurs and were produced in Guangdong. Ht. 12 to 15 cm. Private coll.

Jars

24. Yue jar. Finely potted, spurmarks on the glazed footrim, the base glazed. On the body an unusual decoration of four panels with sages among clouds. Six protruding holed upright handles on the shoulders, two with a kylin in relief. The lower body with a band of lotus leafs, the whole body covered with cat-scratch incised scrolls. Ht. 45,5 cm, Five Dynasties or Song period, 10th century, from the Shanglin Hu kilns, Zhejiang. Found in East Java. The Adam Malik coll.

25. Yue ware. A covered jar with four loop handles. Ht. 27 cm, Tang dynasty or period of Five Dynasties, 9th-10th century. National Museum coll. (Abu Ridho 1981, pl. 54), found in Sumedang, West Java.
26. Yue-type jar in the shape of a lotuspod. With spurmarks on the glazed base. Ht. 12 cm, Five Dynasties or song period, 10th century. Found in Central Java. The Adam Malik coll.

Boxes

27. Yue-type dome cover of a box. D. 13 cm, 10th century or later. Whitish spurmarks on the unglazed edge. Probably from Zhejiang. Found in Karawang.
28. The inside of cover no. 26 showing whitish spurmarks.
29. Yue-type cover of a box with white spurmarks and reddish haloes. D. 9, 5 cm, 10th century or later. Found in Karawang.
30. Yue fragment of a box cover with cat-scratch incised flower scrolls and bands. Whitish marks on the unglazed edge which shows a very light grey body, D. 12,55 cm, 10th century or later. Zhejiang ware. Found in Karawang.
31. Guangdong ware. Covered box with olive glaze reaching until the lower body. The claybody is greyish buff which is slightly reddish burnt. Ht. 12 cm, late 10th to 12th centuries.

Jakarta, November 1985

BIBLIOGRAPHY

ADHYATMAN, S.

1981 *Keramik Kuno yang ditemukan di Indonesia/Ancient ceramics found in Indonesia.*—Jakarta: The Ceramic Society of Indonesia, 1981.

1983 *Surface Finds of ceramics at Batujaya, Krawang, West Java*, Jakarta: Puslit Arkenas 1983, unpublished report.

BRONSON, B. and WISSEMAN, J.

1976 "Palembang as Srivijaya; the lateness of early cities in southern Southest Asia". *Asian Perspectives*, 19(2), 1976: 220–239.

BUDI UTOMO, Bambang

1985 "Karanganyar as a Srivijaya Site: new evidence for the study of settlement pattern of the Srivijayan period", in: *Final Report, SPAFA Workshop on Research on Srivijaya.* - Bangkok, 1985.

FUNG PING SHAN MUSEUM

1981 *Exhibition of ceramic finds from ancient kilns in China.* - Hongkong: University of Hongkong, - 1981.

GUANGDONG PROVINCIAL MUSEUM

1981 *Excavation Report of the kiln sites at Bijiarhan, Chaozhou*, Wenwu Press, Beijing 1981.

LAM, P. Y. K.

1985 "Northern Song Guangdong Wares", in *A Ceramic Legacy of Asia's Maritime Trade.* - Kuala Lumpur, 1985: 1–30.

MEDLEY, M.

1981 *Tang Pottery and Porcelain.* - London, 1981.

RIDHO, Abu

in press *Keramik Cina dari Ranai, pulau Natuna 1975.* - Jakarta: Puslit Arkenas, in press.

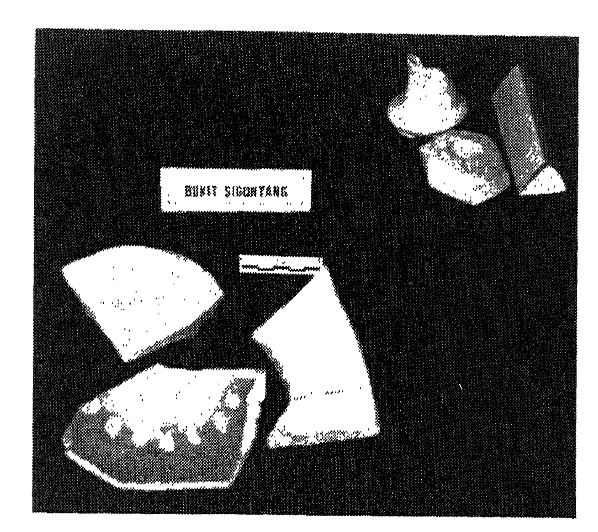


Fig. 1.

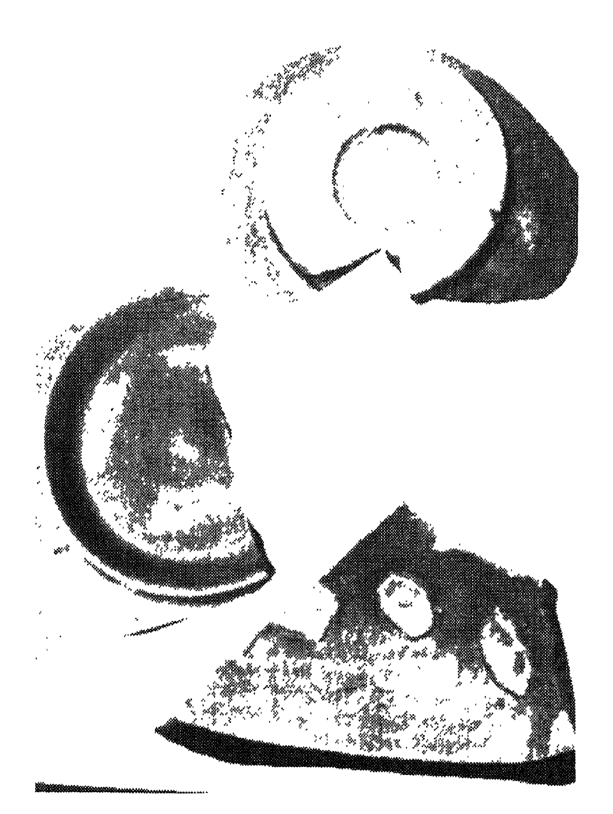


Fig. 2.

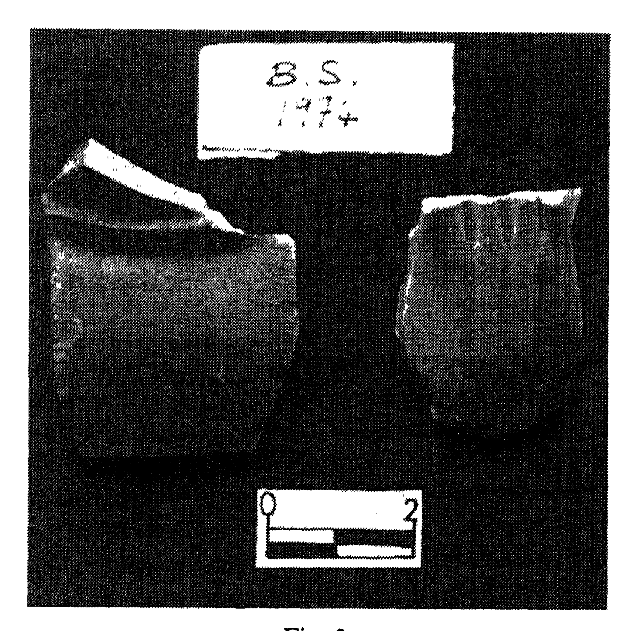


Fig. 3.

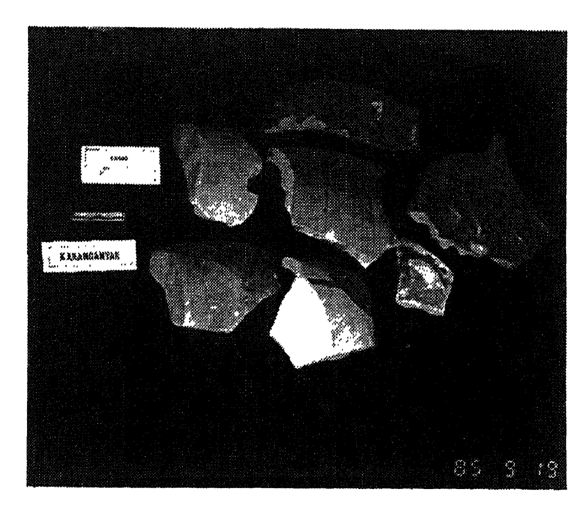


Fig. 4.

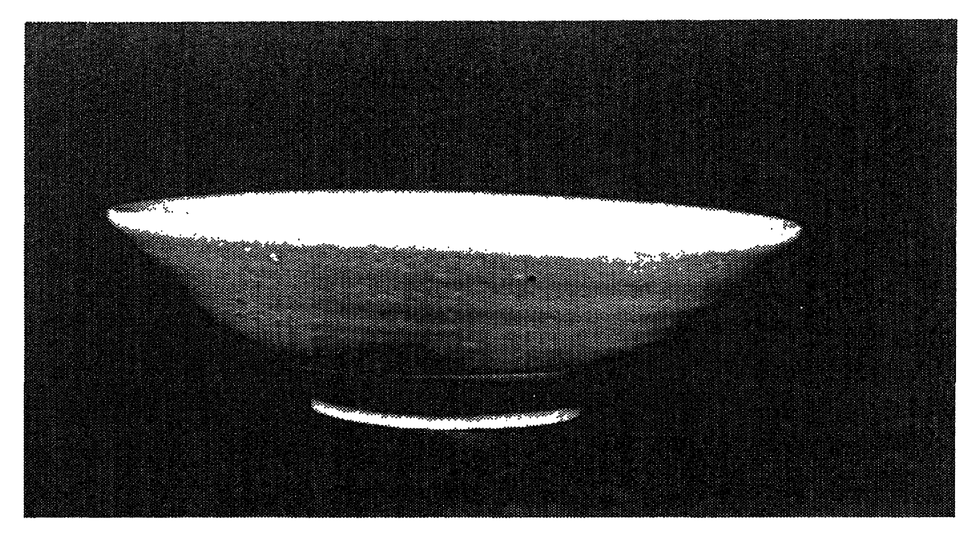


Fig. 5.

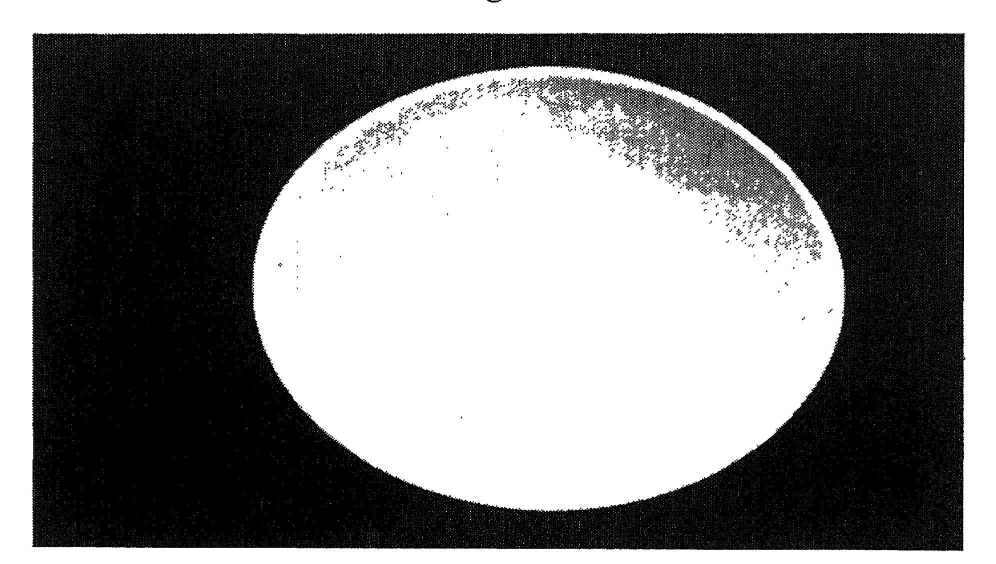


Fig. 6.

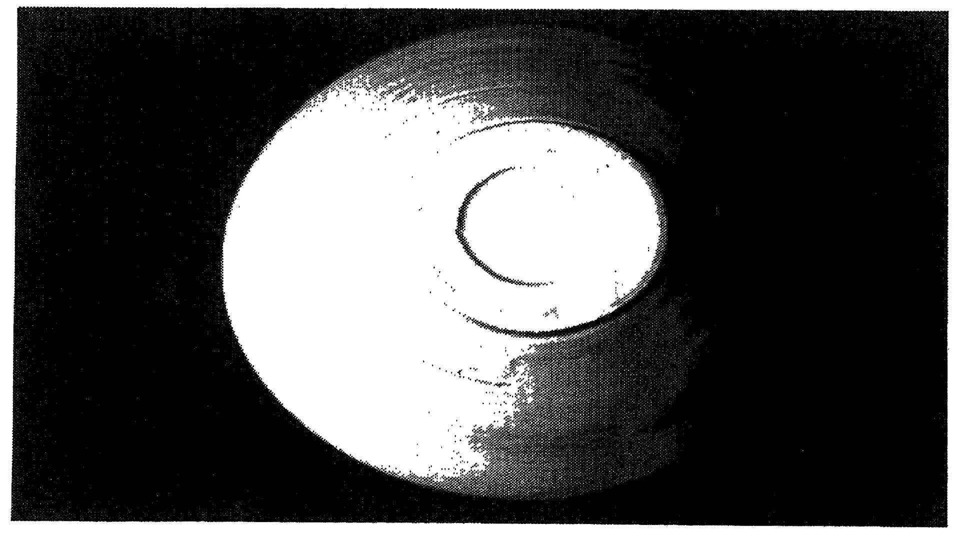


Fig. 7.

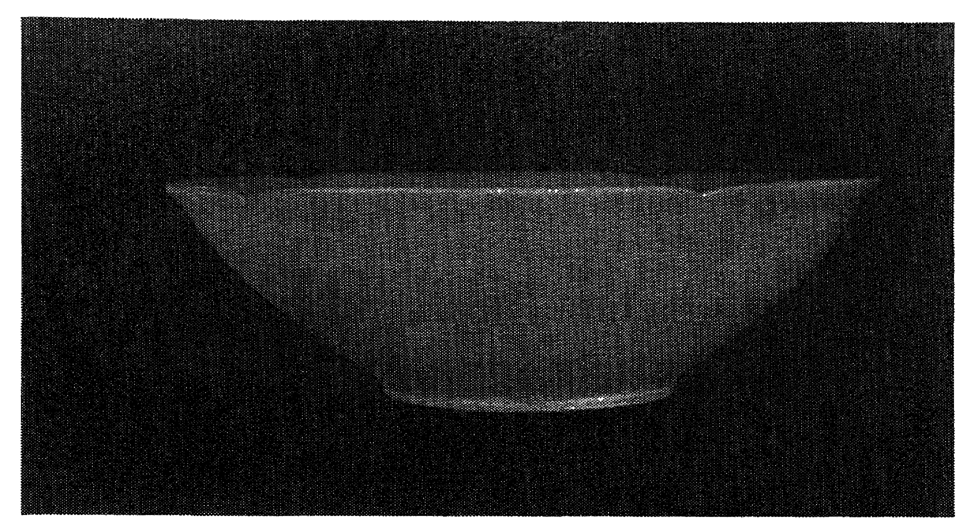


Fig. 8.

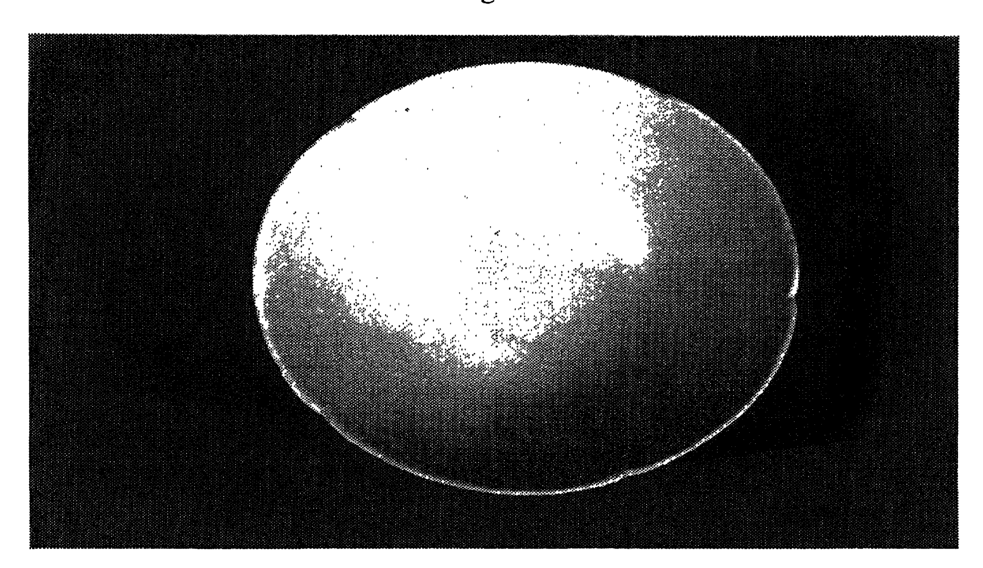


Fig. 9.

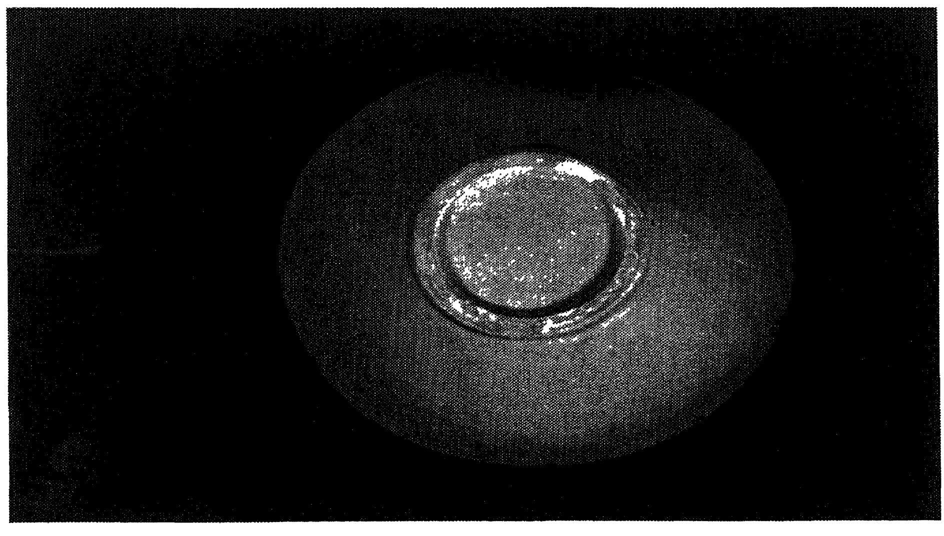


Fig. 10.

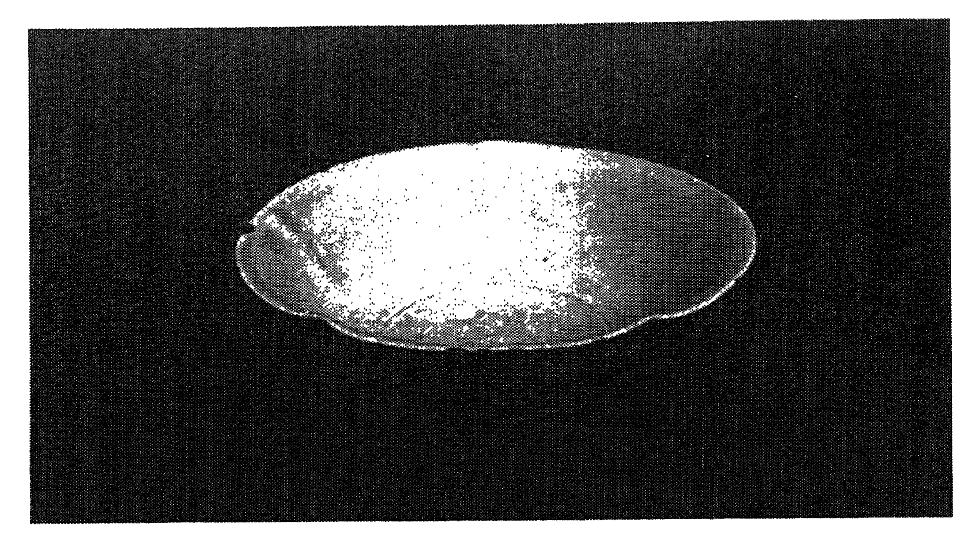


Fig. 11.

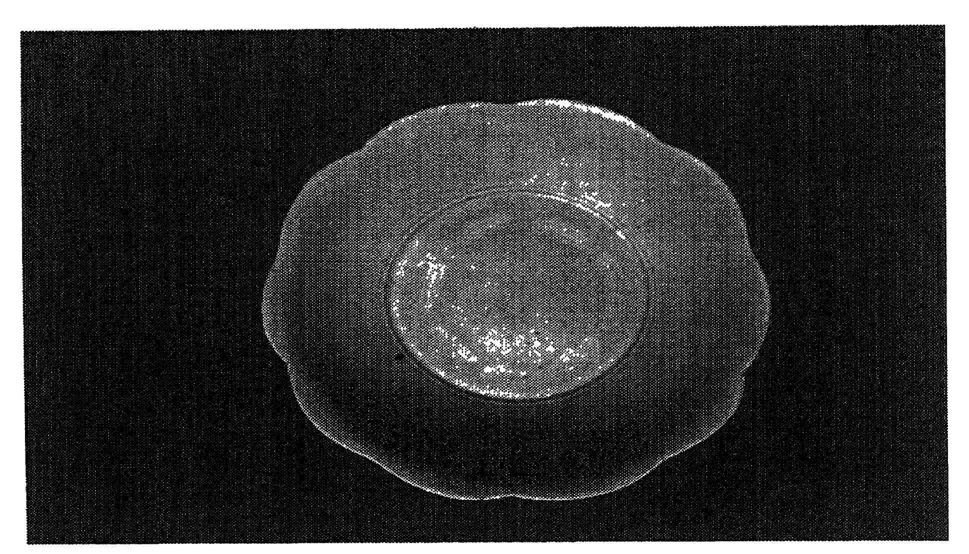


Fig. 12.

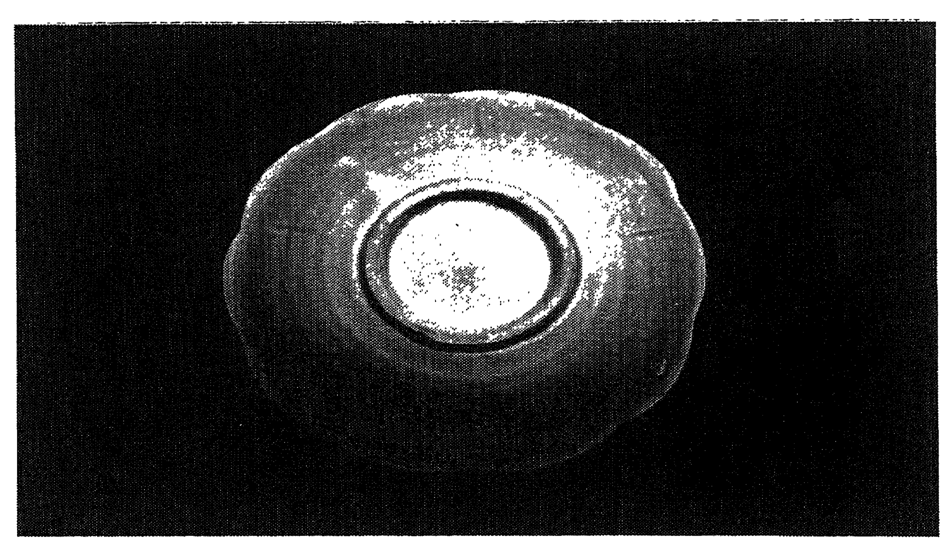


Fig. 13.

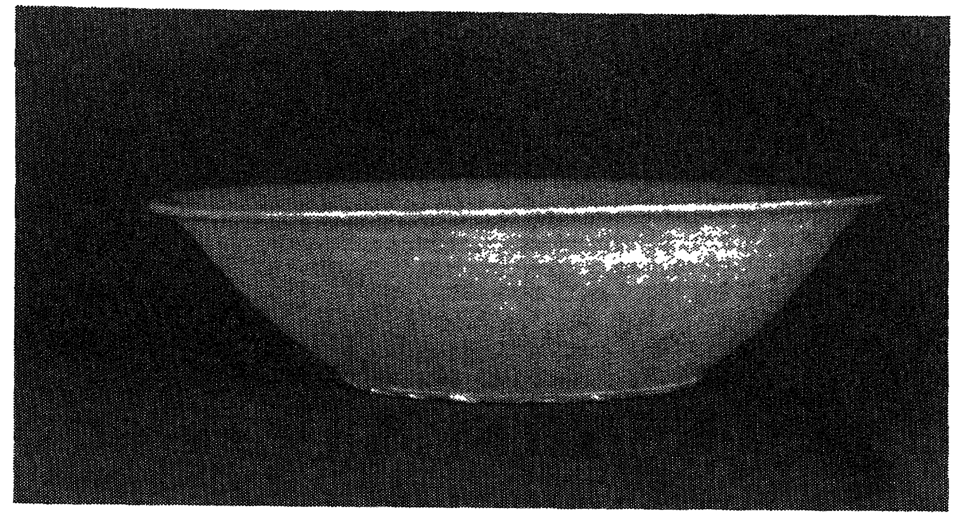


Fig. 14.

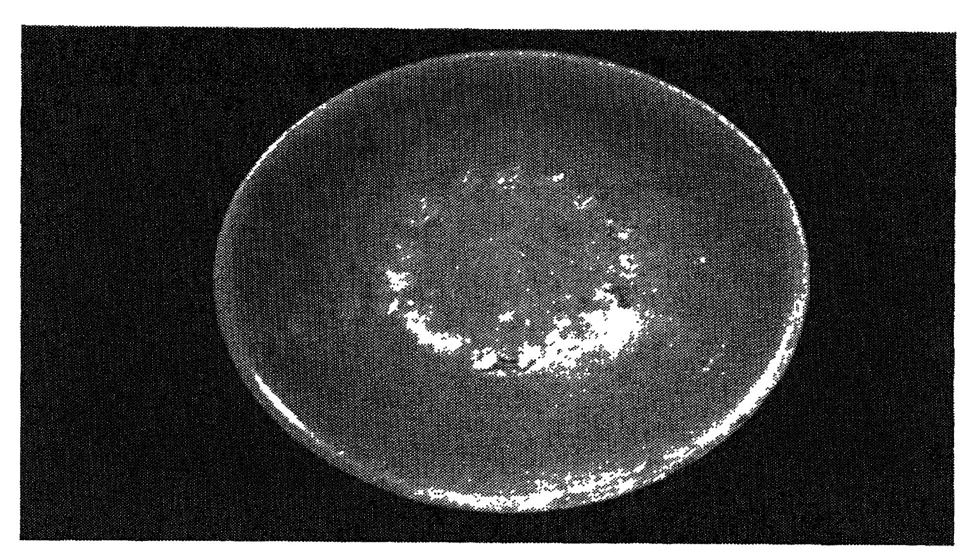


Fig. 15.

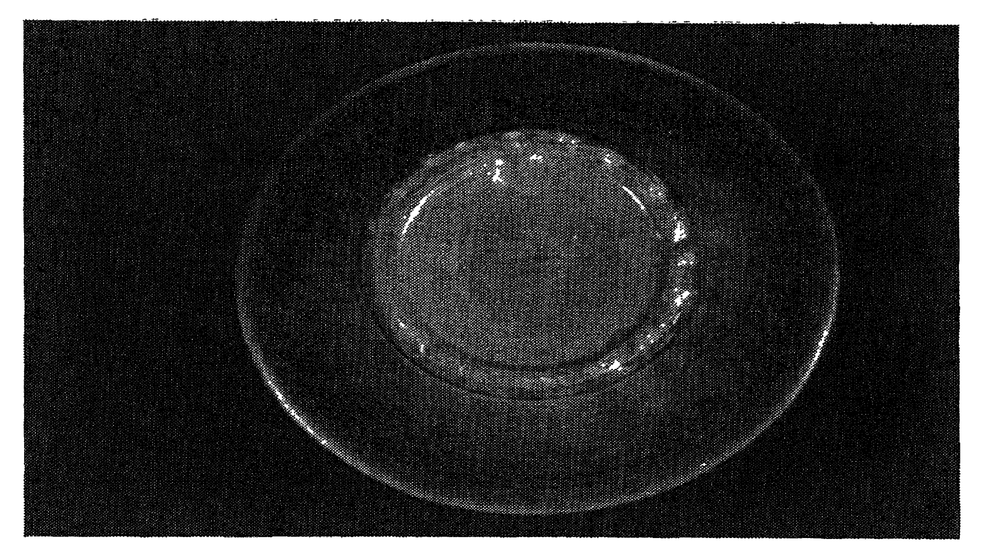


Fig. 16.

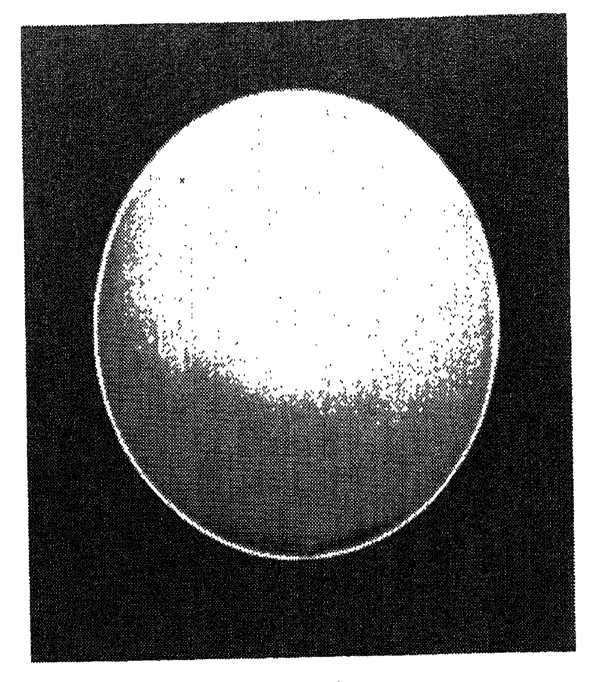


Fig. 17.

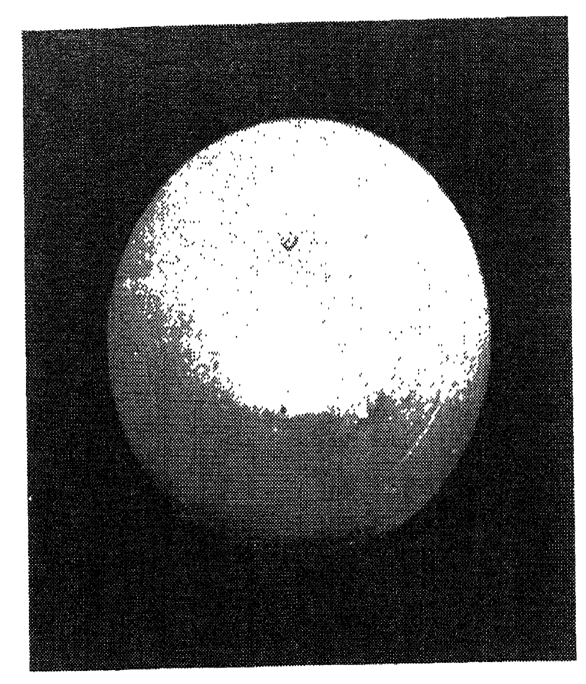


Fig. 18.

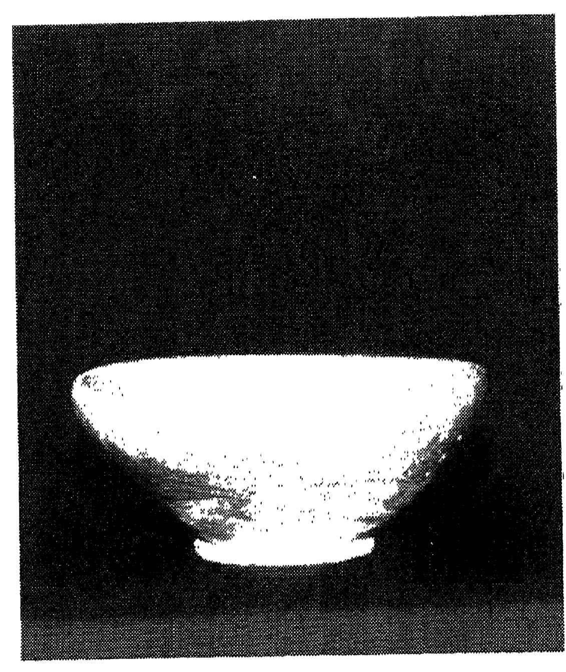


Fig. 19.

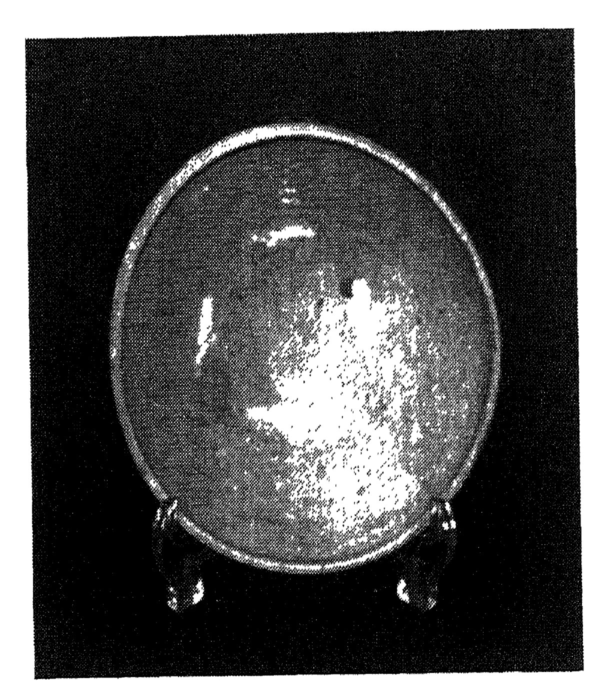


Fig. 20.

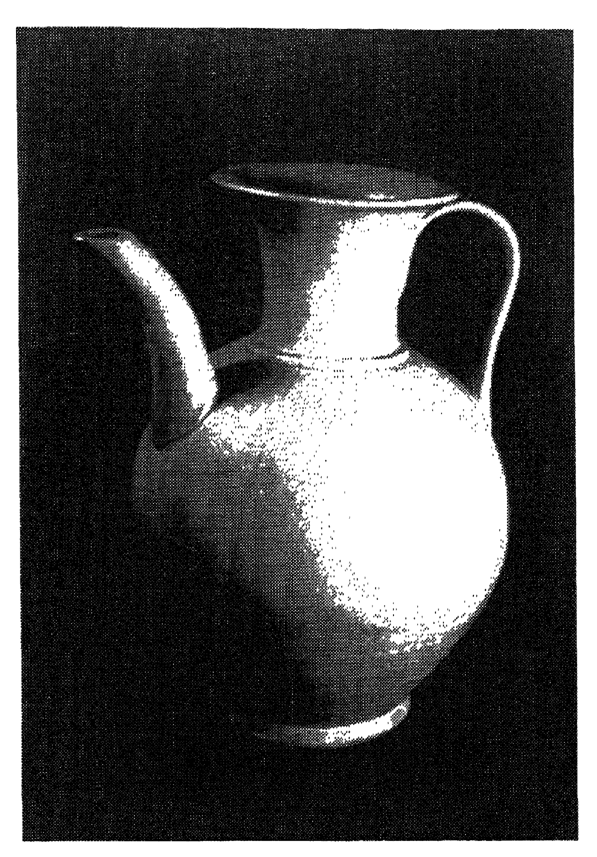


Fig. 21.

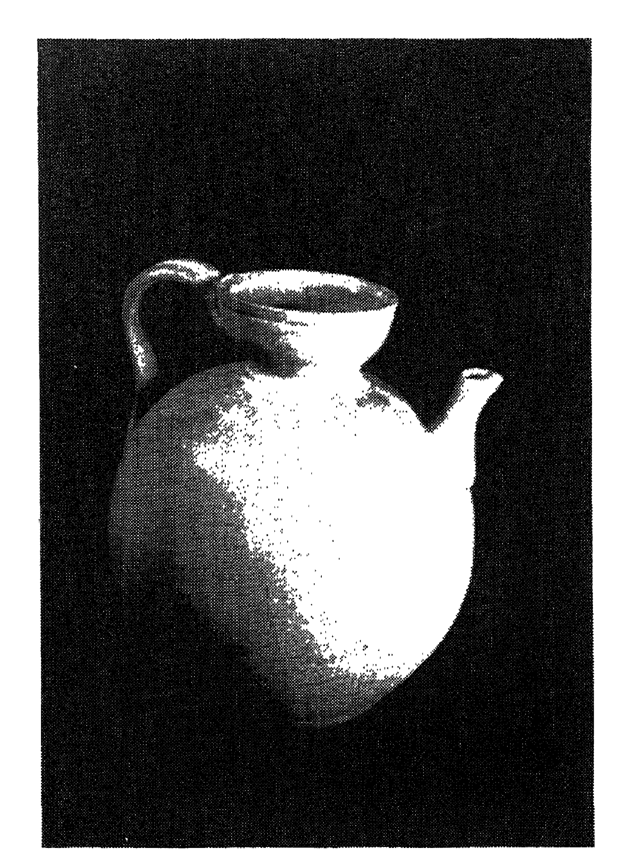


Fig. 22.

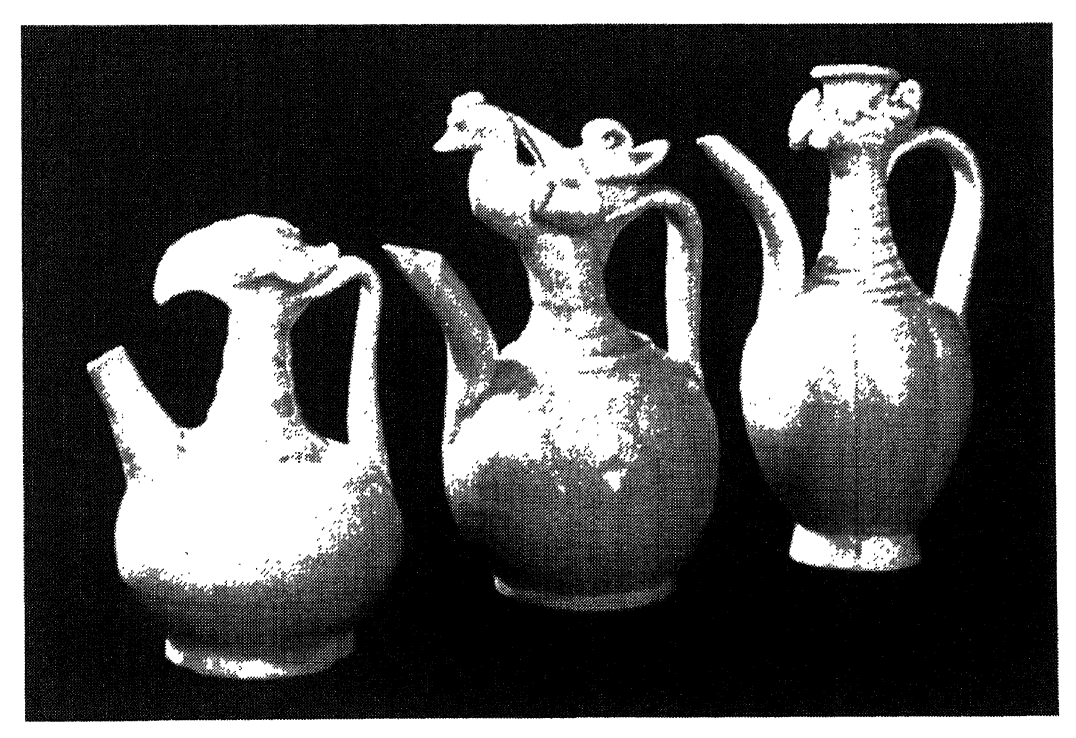
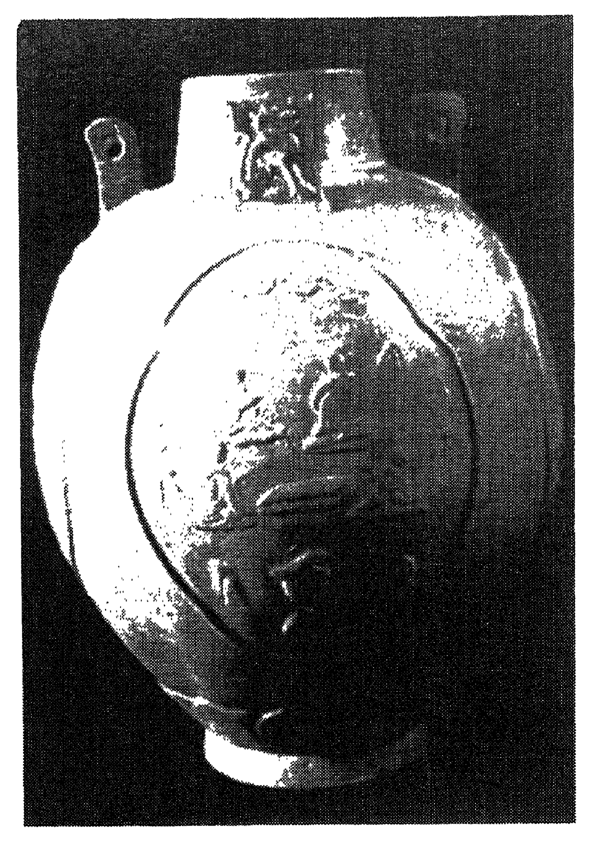


Fig. 23.



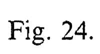


Fig. 24.



Fig. 25.

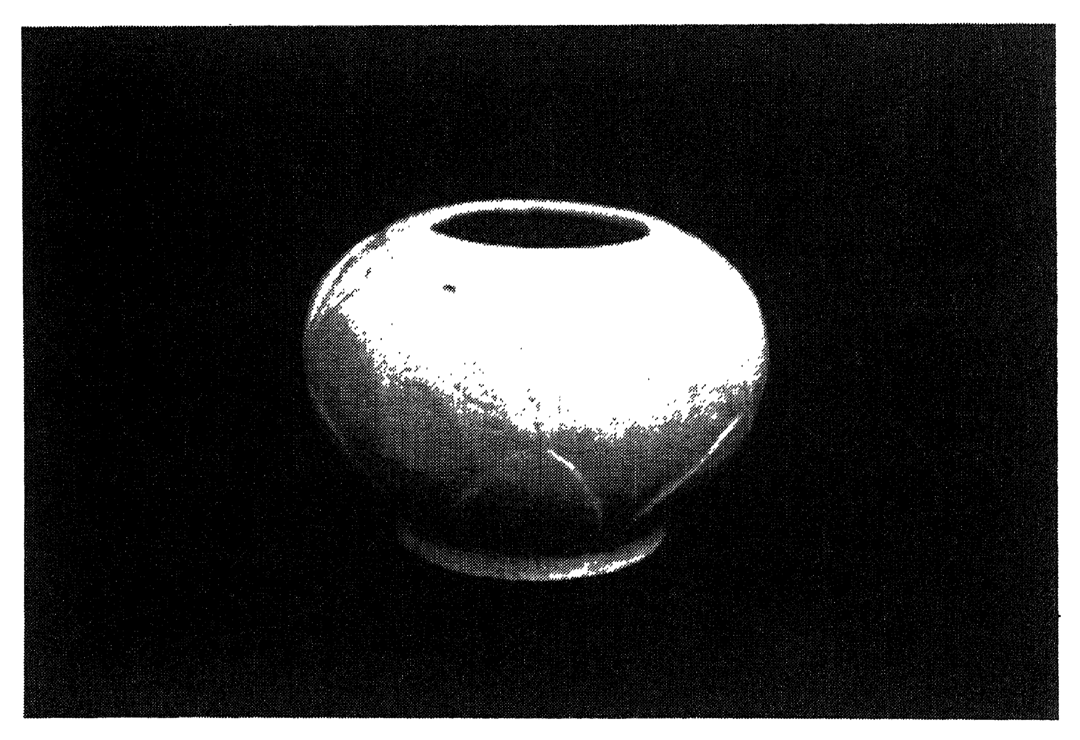


Fig. 26.

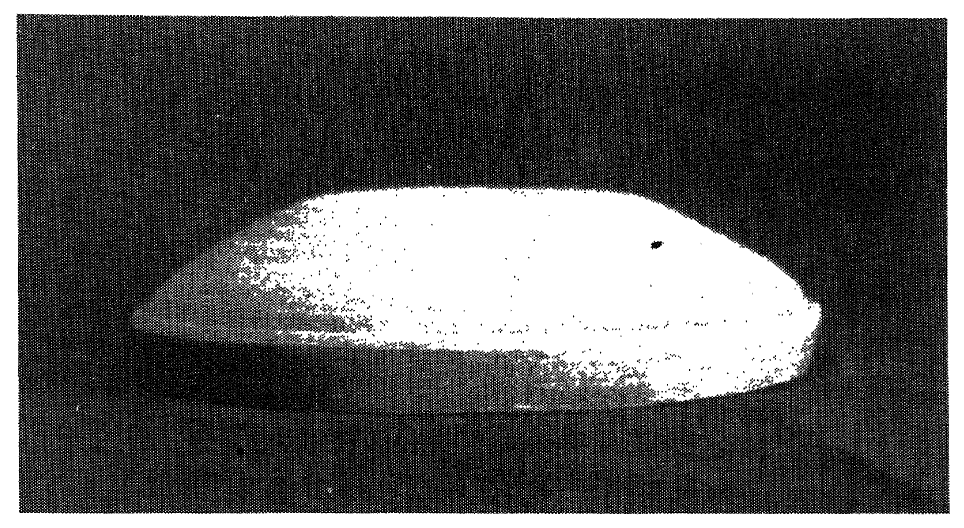


Fig. 27.

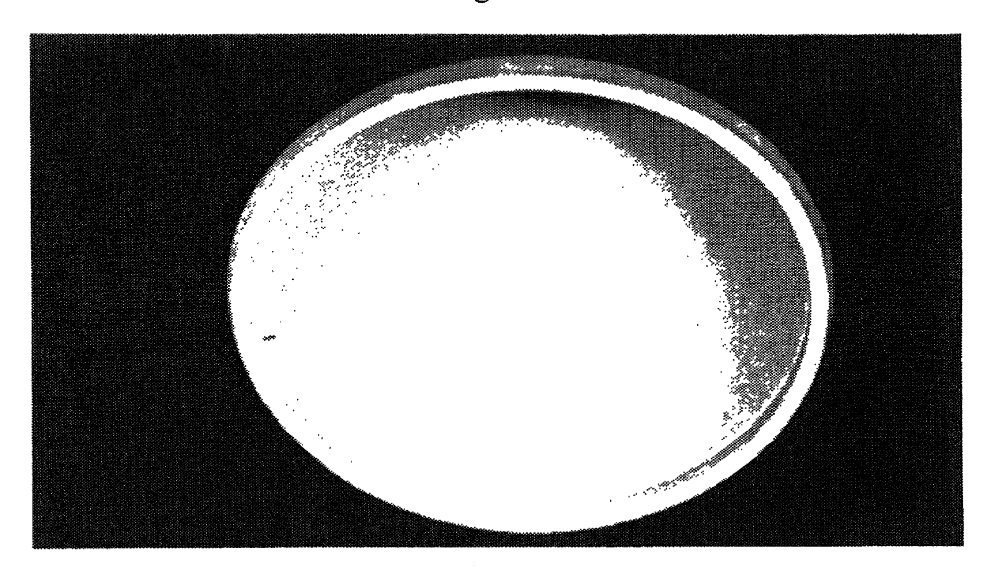


Fig. 28.

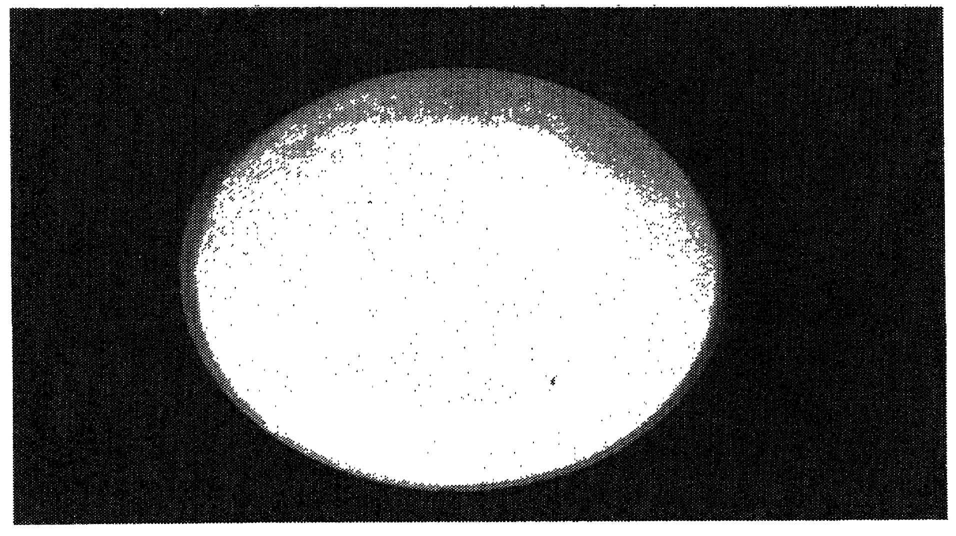


Fig. 29.

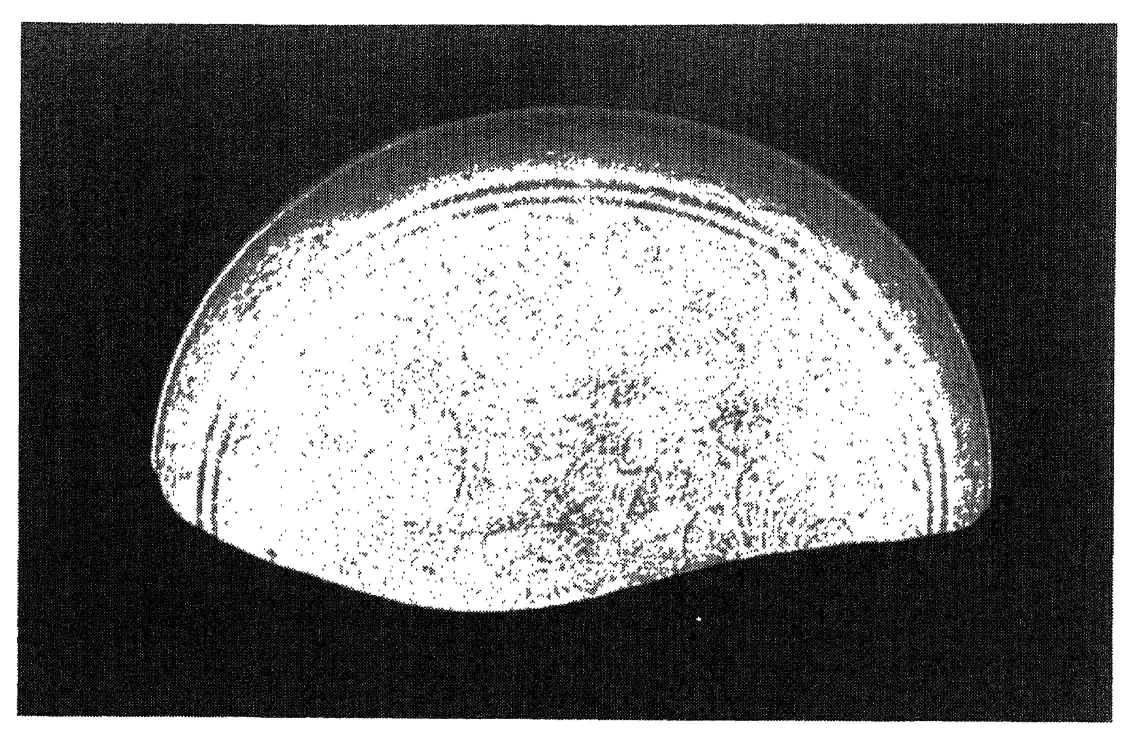


Fig. 30.

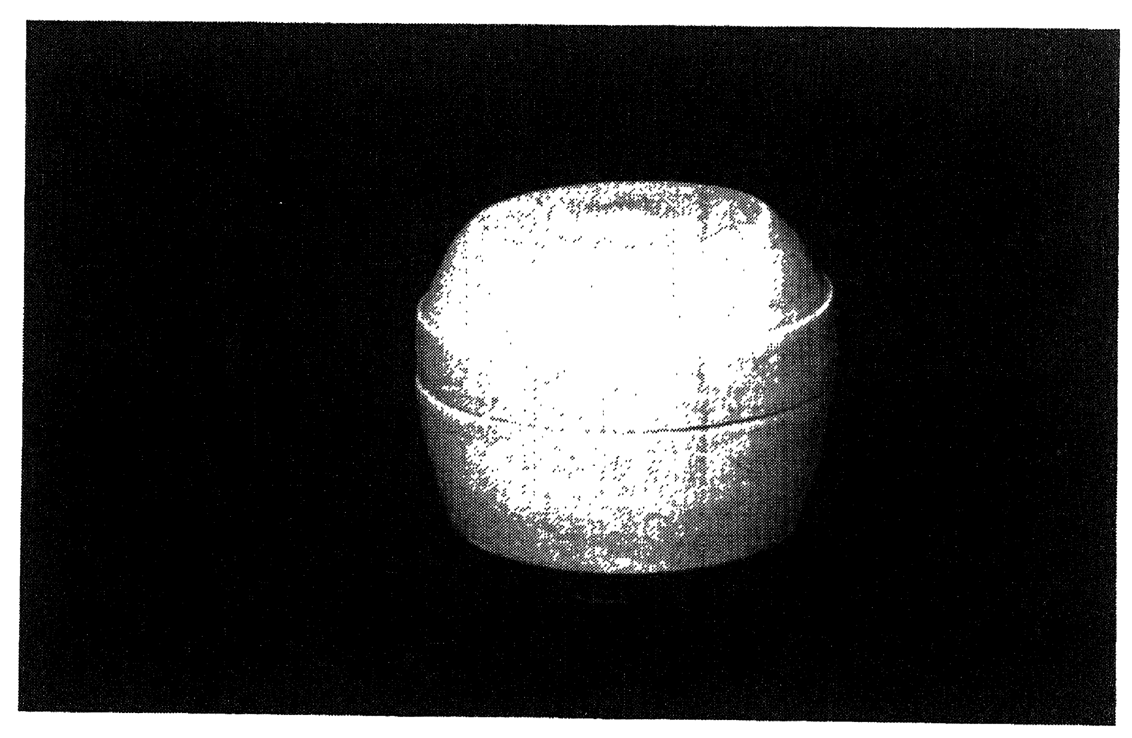


Fig. 31.

ETUDES SUMATRANAISES

I. PALEMBANG ET SRIWIJAYA: ANCIENNES HYPOTHESES, RECHERCHES NOUVELLES (Palembang Ouest)

PAR

PIERRE-YVES MANGUIN

«On aurait dû s'en douter plus tôt; mais nous avons tous été victimes d'une illusion d'optique.»[1]

Préambule

Depuis 1976, le Centre de l'EFEO en Indonésie travaille dans le cadre d'un accord de coopération scientifique avec le Pusat Penelitian Arkeologi Nasional[2]. C'est en application de ce programme de collaboration que Mme. Satyawati Suleiman, ancienne directrice du Puslit Arkenas, m'a demandé en 1980 de me joindre au groupe de travail composé de chercheurs indonésiens et étrangers qui, depuis l'année précédente, avait repris les recherches sur les sites archéologiques controversés de Palembang et de ses environs[3]. Les résultats obtenus lors de ces missions de prospection ont amené le Puslit Arkenas à organiser deux brèves campagnes de fouilles en 1985 et 1987.

Par ailleurs, le SPAFA (SEAMEO Project on Archaeology and Fine Arts) a organisé en Indonésie et en Thailande, entre 1979 et 1985, une série de quatre longs «Workshops»

[1] Ferrand 1922: 241.

[2] De son intitulé complet est tiré l'acronyme officiel **Puslit Arkenas**, qui sert habituellement à désigner en Indonésie ce «Centre National de la Recherche Archéologique». Je profite de cette occasion pour remercier ici tous ceux qui ont à un titre ou un autre facilité mes recherches à Palembang: M. R. P. Soejono le premier, Directeur du Puslit Arkenas jusqu'en 1987, qui m'a autorisé à travailler avec les archéologues de son service sur les sites de Sumatra; Mme. S. Suleiman qui m'a amicalement poussé à m'engager dans ces recherches et M. O. W. Wolters qui m'a toujours encouragé, sur le terrain ou par correspondance, à persévérer dans la voie choisie; Mmes. Suchitra et Rosa C. P. Tenazas, coordinatrices au SPAFA, qui m'ont donné l'occasion de travailler avec cet organisme et m'y ont toujours accueilli avec gentillesse; enfin le Ministère des Affaires Etrangères qui, à plusieurs reprises, a financé mes missions en Asie du Sud-Est auprès du SPAFA.

[3] Outre Mme. Suleiman et l'auteur de cet article, les participants réguliers à ce groupe de travail ont été Mme. Sri Soejatmi Satari, M. O. W. Wolters, Bambang Budi Utomo, Abu Ridho et E. E. McKinnon. Mme. Sumara Adhyatman et M. Boechari nous ont largement fait bénéficier de leur expérience respective de céramiciste et d'épigraphiste.

consacrés aux études sur Sriwijaya[4], qui ont rassemblé les archéologues et historiens des pays d'Asie du Sud-Est concernés et quelques autres chercheurs étrangers à la région (pour des raisons administratives, la Malaysia ne s'est pas jointe au projet). Ces séminaires itinérants et les fructueuses discussions qui y ont pris place ont été à l'origine de projets de recherche spécifiques en Indonésie et en Thailande et ont donné l'occasion à tous les participants de visiter la quasi-totalité des sites importants associés de plus ou moins près à Sriwijaya en Thailande méridionale et à Sumatra[5].

Que ce soit avec le groupe informel réuni par Mme. Suleiman, avec les archéologues du Puslit Arkenas ou lors des séminaires du SPAFA auquel je participais comme consultant, il ne s'est plus passé une année, depuis 1980, sans que je ne fasse un ou plusieurs séjours dans la capitale de la province de Sumatra Sud et dans ses environs, pour reconnaître les sites en question et travailler dessus. L'article qui suit constitue une simple présentation des recherches menées à Palembang par l'ensemble des chercheurs mentionnés ci-dessus[6]. Il ne traitera dans le détail que des sites de Palembang Ouest. Des recherches plus sommaires ont aussi été effectuées sur d'autres sites de la ville et de ses environs depuis 1979, qui devraient déboucher en 1988 sur des fouilles de sauvetage, suite aux pillages et destructions de grande ampleur des sites des environs de Geding Suro en 1987[7].

Le présent article fait le point de la situation en 1979, lorsque les travaux ont repris, pour exposer ensuite les différentes étapes des nouvelles recherches dans l'ouest de Palembang et pour tenter d'en faire – en particulier par une cartographie sommaire des sites – une première, et très provisoire, synthèse. D'emblée il me faut en effet bien préciser que les quelques conclusions atteintes aujourd'hui ne s'appuyent encore, pour l'essentiel, que sur des prospections et des échantillonnages de surface, les fouilles du Puslit Arkenas ayant jusqu'ici été limitées dans le temps comme dans l'espace. Ces conclusions sont fondées aussi, de façon peut-être moins orthodoxe en archéologie, sur la comparaison des données archéologiques, des sources historiques et des traditions orales encore vivantes dans la région, à travers la toponymie et les légendes.

D'autres articles dans cette série continueront donc à présenter les travaux historiques et archéologiques menés à Sumatra dans le cadre de cette collaboration avec le Puslit Arkenas.

I. L'ETAT DES CONNAISSANCES EN 1979

George Coedès, dès 1918, écrivait à propos de Sumatra que «le voisinage de Java, toute couverte de vestiges archéologiques, lui a certainement fait du tort aux yeux de l'histoire».

[4] J'adopte tout au long de cet article, pour plus de commodité, l'orthographe officielle indonésienne (et malaysienne) du nom de Sriwijaya, plutôt que sa translittération *Śrīvijaya*.

[5] On trouvera en annexe la liste des communications présentées lors de ces quatre séminaires, qui ne concernent bien entendu pas le seul site de Palembang.

[6] Cet article laisse entièrement de côté les autres sites de Sumatra (Jambi surtout), de Malaysia (dans l'Etat de Kedah) ou de Thailande méridionale, auxquels il ne sera fait référence qu'occasionnellement: tous ont connu un renouveau d'intérêt pendant ces dix dernières années, sous l'impulsion en particulier des séminaires du SPAFA.

[7] Ces travaux feront l'objet d'un prochain article dans cette série d'*Etudes Sumatranaises*. Une bonne vue d'ensemble de tous les sites de Palembang (et des autres sites de Sumatra Sud) est donnée avec un essai d'analyse par E. E. McKinnon dans son article de 1985. Les travaux récents de Wolters (1979, 1979a, 1984, 1986) et Kulke (sous presse) tiennent compte des recherches récentes sur l'ensemble de Palembang.

En 1936, c'est encore lui qui affirmait que «l'histoire de Çrivijaya a subi dans ces dernières années les plus étranges vicissitudes». Ces réflexions, comme celle de Gabriel Ferrand citée en exergue, à propos de l'illusion d'optique dont ont été victimes les chercheurs qui ont travaillé sur Sriwijaya, résument bien les mésaventures qu'a connu ce premier demi-siècle d'études[8]. Mais le sort ne s'est pas arrêté là et – après la période de grâce des années 1918–1930 – il a continué de s'acharner jusqu'à nos jours à entraver la bonne marche des travaux sur Sriwijaya: délaissement par les archéologues de l'Oudheikundig Dienst plus occupés à Java, pièces essentielles recueillies sans détails aucuns sur le lieu de leur découverte, municipalité peu respectueuse de son patrimoine, destruction de l'inventaires de l'ancien musée et, tout récemment, sites pillés ou détruits par une urbanisation galopante, la liste est longue des déboires subis par Palembang et Sriwijaya. On serait tenté d'affirmer, au risque de ne pas être pris au sérieux, que le seul fait de trouver encore aujourd'hui à Palembang matière à étude sur la période sriwijayenne pourrait constituer une preuve suffisante de l'importance du rôle joué par cette ville dans l'histoire du premier grand Etat maritime de Sumatra ...

On se souviendra que Coedès avait le premier établi un rapport direct entre: – des inscriptions du 7e et 8e siècles provenant de Palembang et de la Péninsule Malaise mentionnant clairement un souverain de l'Etat de *Śrīvijaya* (et non pas comme on l'avait cru jusque là un roi nommé *Śrīvijaya*); – des textes chinois faisant état, entre le 7e et le 14e siècles, dans l'ouest de l'Insulinde (et dans certains cas, plus spécifiquement à Palembang-même), d'un Etat commerçant portant selon les époques une variété de noms apparentés (*Fo-shi, Shi-li-fo-shi, San-fo-qi*); – deux chartes du 11e siècle écrites en tamoul par les Colas et faisant état d'un pays de *Śrīvijaya*; – des textes arabes mentionnant le riche souverain de *Sribuja*; – et enfin les quelques découvertes archéologiques effectuées à Palembang et dans ses environs (pour l'essentiel de la statuaire bouddhique). Il signait ainsi, dans un article publié au *BEFEO* en 1918, l'acte de naissance du «Royaume de Sriwijaya» et réitérait en 1930 avec force dans ce même *Bulletin* ses arguments en traduisant plusieurs nouvelles incriptions en vieux malais trouvées entretemps à Palembang. D'emblée, prenant l'ensemble des sources disponibles dans leur acception la plus directe, les lisant avec un bon sens appuyé par de solides arguments philologiques, il avait placé la première capitale de Sriwijaya sur le site de la ville de Palembang, capitale de l'actuelle province indonésienne de Sumatra Sud.

On se souviendra aussi que, dès après les premiers travaux de G. Coedès sur Sriwijaya en 1918, nombre de controverses étaient nées à propos de la localisation de cette capitale. Ces débats de philologues découlaient pour l'essentiel de l'existence, ailleurs à Sumatra et sur l'isthme de la Péninsule malaise, de sites archéologiques plus riches que Palembang, d'inscriptions appartenant ou émanant d'Etats ayant des liens indéniables avec Sriwijaya, et de l'ambiguïté ou des difficultés d'interprétation des sources chinoises et arabes décrivant la région. Tout en tentant d'intégrer le développement de ces sites secondaires ou parfois marginaux dans l'histoire de Sriwijaya, Coedès maintînt jusqu'au bout sa position initiale: de tous les sites possibles, celui de Palembang, malgré sa relative pauvreté en vestiges archéologiques, avait le plus de chances d'avoir vu naître l'Etat de Sriwijaya au 7e siècle et d'en avoir constitué la première capitale, jusqu'au 11e siècle au moins[9]. J. G. de Casparis a par la

[8] Coedès 1918: 25; 1936: 3; Ferrand 1922: 241.

[9] Pour une vue d'ensemble de la question, lire les passages relatifs à Sriwijaya dans sa grande synthèse des *Etats hindouisés* (Coedès 1964); il apporte une contradiction plus circonstanciée aux diverses théories auxquelles il s'opposait dans ses articles de 1936 et 1959.

suite traduit et analysé avec le plus grand soin les inscriptions trouvées à Palembang après 1930, et en particulier la longue inscription de Telaga Batu (ou de Sebokinking) trouvée dans l'est de Palembang, inscription «centrale» s'il en fut, et il ne s'est pas écarté sur ce point de l'hypothèse de départ de Coedès[10]. O. W. Wolters, qui a consacré une grande partie de son œuvre d'historien à Sriwijaya, sans avoir d'abord fait du débat sur la localisation de la capitale le centre de ses préoccupations, a continué, suivant en cela Coedès et ceux qu'il nomme les «vétérans», à situer cette première capitale à Palembang[11]. Mais si l'on doit signaler encore quelques combats d'arrière-garde parmi les historiens tentés de ravir à Sumatra-Sud le privilège d'avoir abrité la prestigieuse ville[12], c'est du côté de l'archéologie de terrain qu'est venue en 1974 l'attaque la plus sérieuse pour les tenants d'une localisation à Palembang.

En effet, une campagne conjointe de l'University of Pennsylvania Museum et du service archéologique indonésien, après trois mois de fouilles à Palembang et dans ses environs, amenait Bennet Bronson, responsable de l'équipe américaine, à diffuser largement ses conclusions radicales sur la question: les sites de Palembang ne pouvaient en aucun cas témoigner de l'existence d'un site urbain important avant le 14e ou le 15e siècle; toutes les statues et les inscriptions datées du 1er millénaire en provenance de ces sites ne pouvaient qu'être le résultat d'une «redéposition» systématique et à grande échelle par un Etat postérieur soucieux de consolider par les signes extérieurs du pouvoir d'un autre son propre pouvoir sur la région. Et de généraliser à partir de ces conclusions, devenues axiomes, sur le retard du développement urbain en Insulinde. Il admettait néanmoins, comme une arrière-pensée, que les villes d'un Etat maritime tel que Sriwijaya aient pu être radicalement différentes de celles qui ont vu le jour au cœur des grands Etats agraires de la Péninsule Indochinoise[13].

Le but de cet article et de l'ensemble des recherches menées à Sumatra n'est pas de discuter de façon abstraite de modèles de développement urbain en Asie du Sud-Est, mais bien de proposer, à partir des travaux effectués à Palembang après 1979, une lecture des résultats obtenus sur le terrain radicalement différente de celle de Bronson. C'est donc dans un premier temps aux arguments avancés pour la datation des sites qu'il faudra répondre ici. L'absence d'un rapport de fouilles circonstancié pour la campagne de 1974 ne facilite pas la tâche, d'autant plus qu'aucune illustration ne vient corroborer l'identification des quelques 2.000 tessons de céramique d'importation qui ont permis de dater les sites (seul un comptage sommaire de ces pièces en provenance des trois principaux sites a vu le jour sous forme de tableau dans l'un des articles précités).

[10] Casparis 1956 et, pour une récente réitération de ce point de vue, sa communication de 1982 («this inscription strongly indicates that the capital was in the Palembang area during the period when the stone was in use»). Kulke (sous presse) a récemment effectué une nouvelle lecture du contenu de l'inscription de Telaga Batu et continue d'en faire une inscription émanant du centre politique de l'Etat-*mandala* de Sriwijaya. Il faut noter ici que deux nouvelles inscriptions de 7e siècle ont été découvertes ces dernières années, qui toutes deux contiennent, comme celles déjà connues de Karang Brahi (Jambi) et de Kota Kapur (Bangka) des variantes du texte-imprécation de l'inscription de Telaga Batu. Elles ont été trouvées dans la province de Lampung, qui sépare celle de Sumatra-Sud du détroit de la Sonde, l'une à la pointe sud de Sumatra, l'autre plus à l'est: l'inscription de Telaga Batu devient ainsi, plus que jamais, une inscription «centrale» (Boechari 1979 et communication personnelle).

[11] Wolters 1967: 22–23. Les travaux plus récents de Wolters, qui se fondent sur les nouvelles recherches menées à Palembang dont il est fait état ici, s'adressent plus directement au problème de la localisation de la capitale de Sriwijaya.

[12] Voir les articles sans grande substance de Chand 1974 et Wright 1983 et, plus récemment, celui, très stimulant, de Pisit 1985.

[13] Bronson & Wisseman 1974 (rapport préliminaire, non publié) et 1976; Bronson 1975 et 1979. Le rapport détaillé sur la campagne de 1974 n'a jamais été publié.

«The entire vicinity of Palembang does not contain enough pre-14th century domestic artifacts to make one small village»[14]. C'est autour de cette proposition on ne peut plus catégorique – et, on le verra, bien téméraire – que s'organise le reste de l'argumentation. Ces «artefacts domestiques» trouvés en situation, céramiques produites localement ou importées, sont opposés à tous ceux qui sont directement associés au pouvoir royal et aux cultes religieux (bouddhiques pour l'essentiel), qui ont pu être déplacés de façon volontaire depuis des sites éloignés, et qui sont donc peu fiables pour la datation des sites où ils ont été découverts. Un total de 2.277 tessons de céramiques chinoises, vietnamiennes et thai (en provenance des trois seuls sites principaux de fouilles), a été isolé parmi «plusieurs dizaines de milliers» de tessons recensés pendant les fouilles de la campagne de 1974, et a fait l'objet d'une datation par styles[15].

Or que nous apprend ce tableau? Il nous y est dit dans une note que *«si peu est connu au sujet des diverses pièces à glaçure brune et des grès sans glaçure* (unglazed stoneware) *– dont l'essentiel parait avoir été constitué de grandes jarres pour le transport – que ni lieu ni date de manufacture ne peuvent être précisés pour la plupart d'entre elles»*. Or on verra plus loin que de très nombreuses pièces que l'on doit dater avec certitude de la dynastie des Tang, entre le 8e et le 9e siècles, ont été trouvées à Palembang et que ce sont précisément des grès grossiers, le plus souvent des jarres, dont la glaçure a ceci de particulier qu'elle s'écaille très facilement, laissant ainsi à nu la poterie. Elles appartiennent à la famille dite «vert-olive» (olive-green wares): provenant des fours du Guangdong, elles sont caractérisées par une pâte souvent grossière, gris clair ou crème, avec une engobe blanche (devenant parfois rouge par oxydation) bien visible vers le pied des pièces que ne recouvre jamais la glaçure. Celle-ci, de couleur vert-jaune («vert-olive»), est assez grossière, avec de nombreuses coulures, et souvent fortement craquelée. La famille comprend des jarres de formes et tailles diverses, avec ou sans bec-verseur, aux parois et bases épaisses, des bassins, des bols aux formes très caractéristiques, sans pieds ou avec des pieds pleins, portant à l'intérieur de larges marques laissées sans glaçure[16]. Il se glisse donc déjà ici, à la lecture de ce tableau, un premier doute sur sa validité. Il se trouve en outre que le Musée Badaruddin à Palembang a conservé quelques-unes des céramiques trouvées en surface par l'équipe de 1974, dont celles de Bukit Seguntang: parmi les 18 pièces conservées pour ce site, il n'en est pas une seule qui ne puisse être datée entre le 8e et le 12e siècles (on y trouve en particulier 12 splendides spécimens de bols de type

[14] Bronson & Wisseman 1976: 233.

[15] Bronson & Wisseman 1976: 227 et table 1. On nous dit aussi que les céramiques d'importation comptaient pour 20% du total recueilli. Les 2.277 tessons portés au tableau publié sont loin de constituer les 20% de «plusieurs dizaines de milliers». Il est probable que les céramiques d'importation provenant des sites fouillés en dehors des trois principales localisations devraient expliquer cette forte différence; mais on aurait aimé en savoir plus.

[16] Voir à propos de ces pièces les articles de Harrisson (1965 et 1966), Zainie (1967) et Whitehouse (1973) (tous antérieurs aux fouilles de 1974) et plus récemment, les études précises de Sumara Adhyatman, fondées sur les pièces trouvées en Indonésie et des comparaisons avec les collections conservées en Chine (voir sa *Note on Yue-type ware* dans ce même *BEFEO*, les illustrations de quelques unes de ces pièces dans son livre de 1981 et surtout son étude de 1983 où l'on trouvera de nombreuses illustrations). Ces pièces ont été trouvées en Chine dans une tombe chinoise datée de 740 AD, et apparaissent souvent à Java Central dans les dépots de fondation des temples du 8e et 9e siècles (Adhyatman 1983 et Dumarçay, communication personnelle). On les retrouve dans des sites situés tout au long de l'Océan Indien, jusqu'au Moyen-Orient et en Afrique de l'Est. A Siraf, parmi les céramiques chinoises les plus anciennes, des bols avec les marques de cuisson caractéristiques ont été retrouvés en grand nombre et ne peuvent y être postérieurs au début du 9e siècle (Whitehouse 1973, 1979).

Yue des 9e–10e siècles) (ill.)[17]. Toutes pièces d'époque sriwijayenne qui auraient dû, à tout le moins, faire l'objet de commentaires de l'auteur.

Cependant, bien plus encore que ces (non-)identifications hasardeuses, une simple critique interne de ce tableau révèle deux graves erreurs de jugement. D'une part on y voit apparaître la catégorie «Misc. Sung-Ming celadons», qui couvre une période qui va du 10e au 17e siècle, soit une bonne partie de l'époque sriwijayenne, et qui regroupe par exemple, sans plus de discernement, 28,7% des pièces de Bukit Seguntang. D'autre part, si l'on additionne les deux catégories de pièces *non identifiées et donc non datables* dont il est fait état dans la note citée ci-dessus, l'on arrive à un total de 41,6% des céramiques importées ... soit pas loin de la moitié du corpus servant à dater ces sites. Dans le cas du site de Bukit Seguntang, qui avait le plus de chances de livrer des pièces anciennes, le total est de 48%, dont 40,3 % pour les seuls «grès sans glaçure» (et on atteint même les 76,7% si l'on ajoute à ceux-ci la catégorie des «Misc. Sung-Ming Celadons» dans laquelles les pièces de type Yue ont de bonnes chances de s'être retrouvées)[18].

Des conclusions aussi catégoriquement exprimées, et dont on infère une théorie générale sur le retard de l'urbanisation en Insulinde, lorsque qu'elles sont fondées sur un corpus dont moins de 60% des pièces sont datées, laissent entrevoir l'une de ces aberrations optiques dont les archéologues travaillant à Palembang paraissent avoir souffert plus qu'il n'est d'usage.

II. LA REPRISE DES RECHERCHES A PALEMBANG

Les conclusions ci-dessus ont occupé le devant de la scène pendant quelques années, alors même que le peu qui était publié des fouilles sur lesquelles elles étaient censées se fonder portait en soi les contradictions que nous venons de voir. C'est dans ces circonstances qu'une nouvelle équipe, convaincue du bien fondé de la thèse des «vétérans», se rendit sur les sites de Palembang en 1979, sous la houlette de Mme. Satyawati Suleiman et de O. W. Wolters. Dès cette première exploration, l'accent a été mis sur les relations entre les sites, connus et potentiels, et l'environnement très particulier de Palembang et de ses environs, comme sur la toponymie de la ville (telle qu'elle nous a été rapportée depuis le début du 18e siècle). Il a été mis aussi sur les traditions malaises, dans la littérature ou vivantes, qui nous ont conservé des récits légendaires concernant la ville de Palembang et certains de ses lieux-dits, parmi lesquels figure de façon exemplaire la colline de Bukit Seguntang, site sacré entre tous pour les Malais et, rappelons-le, lieu d'origine de nombre d'inscriptions et de statues d'époque sriwijayenne. Nous reviendrons plus loin sur ces divers points. Mais il est à noter ici que dès cette nouvelle incursion en territoire supposé sriwijayen, l'impression qui s'est dégagée était la cohérence sur le terrain de ces sites potentiels, lorsqu'ils étaient considérés dans leur ensemble. E. E. McKinnon a alors pu recueillir en surface sur le flanc nord-est de Bukit Seguntang et identifier avec précision quelques tessons de céramique chinoise de type Yue,

[17] Pour des raisons techniques liées à la composition de ce *Bulletin*, il n'a pas été possible de préciser dans les renvois du texte le numéro d'ordre des illustrations photographiques. Ces renvois porteront donc seulement la mention «ill.», indiquant que le lecteur pourra se reporter à une photographie illustrant ce passage particulier du texte.

[18] A ma connaissance, seules des pièces très précisément identifiables, datées des Song ou des Yuan, ont jamais été fabriquées «sans glaçure» et importées en Insulinde: il s'agit de ces bouteilles en grès étroites, sans goulot, dites parfois «jarres à mercure» car on y a trouvé des restes de ce métal (qui était vraisemblablement importé en Insulinde pour purifier l'or).

datables de la première moitié du 10e siècle[19]. Forts de ces premières constations qui contredisaient les conclusions des travaux de 1974, Mme. S. Suleiman et le Puslit Arkenas furent à l'origine de bien d'autres visites, d'explorations systématiques et de fouilles de sites à Palembang, la dernière en date dont cet article tienne compte ayant pris place en septembre 1987[20]. Abandonnant donc ici le récit chronologique des évènements ayant mené au renouveau des recherches sur Palembang, je traiterai désormais de façon individuelle des divers sites de l'ouest de la ville, pour tenter ensuite seulement d'en fournir une vue d'ensemble.

Les sites de Palembang ont été regroupés en quatre grandes zones (ouest, centre, est et sud) pour en simplifier la description mais aussi, on le verra, parce que les données encore très déséquilibrées dont on dispose aujourd'hui donnent à penser que cette division pourrait bien être traduite dans une classification fonctionnelle et chronologique de ces sites (cartes 2 et 3)[21]. La zone ouest (par laquelle je commencerai et à laquelle est consacré l'essentiel de ce premier article), avec Bukit Seguntang en son centre symbolique, est celle qui, de très loin, a fait l'objet de plus de travaux depuis 1979: 1312 tessons de céramique d'importation recueillis en surface en proviennent, soit plus de 87% de ceux qui ont été comptés et classés pour l'ensemble de Palembang (le reste se répartissant à parts égales entre le centre et l'est)[22].

[19] On trouvera les conclusions de ce premier travail à Palembang dans McKinnon & Milner 1979 et dans McKinnon 1979. La note de Sumara Adhyatman publiée dans ce même *BEFEO* fait le point des connaissances actuelles sur les pièces de type Yue.

[20] Ce travail continu sur le terrain a donné lieu à nombre de publications et de rapports inédits auxquels le présent travail doit beaucoup, même lorsqu'ils ne sont pas cités expressément: Ambary 1982, Budi Utomo 1985, 1987, 1987a, Budi Utomo & Nurhadi Rangkuti 1985, Brown 1987, Kulke sous presse, Manguin 1982, 1982a, 1984, 1984a, 1986, 1987, McKinnon 1979, 1984, McKinnon & Milner 1979, Satari 1985, Sukatno 1983, Suleiman 1982, Surastopo 1985, Tim Pemetaan 1984, Wolters 1979, 1979a, 1984, 1986. On lira aussi les articles suivants, qui ne sont pas directement liés à ces nouvelles recherches de terrain, mais qui les ont en quelque sorte accompagnées: Boechari 1986, De Casparis 1982, 1985, Hassan Shuhaimi 1979, Noerhadi Magetsari 1985, Roxas-Lim 1985, Suleiman 1983, 1985, Yamamoto 1983, 1985. La liste des communications présentées pendant les «Workshop» du SPAFA, que l'on trouvera en annexe, contient encore nombre d'autres travaux publiés depuis 1979 et qui peuvent de plus ou moins loin concerner Palembang.

[21] Du fait que le présent article présente les résultats de recherches archéologiques effectuées surtout en surface, j'utilise le mot *site* dans une acception assez large: j'entends par là un lieu qui a soit livré une concentration suffisante de vestiges archéologiques (en général des céramiques) pour être jugée pertinente – même si des fouilles ne sont pas encore venues confirmer la valeur intrinsèque du site –, soit présente des caractéristiques topographiques vérifiées sur le terrain qui établissent clairement qu'il est fait de main d'homme et a des chances d'être ancien. Sauf exception signalée, les nombreux autres sites potentiels repérés sur les seules photos aériennes et non encore vérifiés sur le terrain ne seront pas mentionnés (on trouvera une carte à peu près exhaustive de ces derniers pour l'ensemble de Palembang dans Surastopo 1985).

[22] Ce corpus de 1503 tessons de céramique d'importation trouvés en surface (ou, pour quelques-uns seulement, en fouille non contrôlée) est entreposé aujourd'hui à Palembang (au Musée Badaruddin, pour les quelques pièces recueillies antérieurement à 1979, et au Service Historique et Archéologique du Ministère de l'Education et de la Culture) et à Jakarta (au Puslit Arkenas). Il est composé, pour une très grande part, des pièces recueillies depuis 1979 lors des diverses campagnes mentionnées ci-dessus; quelques trouvailles de surface de la campagne américano-indonésienne de 1974, et quelques pièces de provenances diverses ont été inclues dans ce dénombrement lorsque leur site d'origine était établi avec certitude. Ce corpus a été compté et classé par Bambang Budi Utomo, Abu Ridho et moi-même, avec la collaboration de Sumara Adhyatman, à Palembang et Jakarta, en septembre 1985. Il a fait l'objet d'une publication signée de Budi Utomo (1985). Les pièces recueillies en surface depuis cette date ont été inclues dans le corpus, ce qui explique que mes totaux et ceux publiés par Bambang Budi Utomo puissent différer (sans que les pourcentages en soient d'ailleurs affectés de façon pertinente, sauf pour Bukit Seguntang, dont le flanc sud-ouest a livré en 1986 nombre de céramiques des 9–10e siècles: cf. Manguin 1986).

La zone du centre est occupée par la ville moderne et, si elle a révélé au hasard des constructions quelques vestiges archéologiques importants, elle est pratiquement perdue pour la recherche archéologique. La zone est, qui regroupe des monuments – aujourd'hui restaurés – que l'on date aisément de la période post-sriwijayenne, a aussi livré la principale inscription du 7e siècle (dite de Telaga Batu ou de Sebokinking). Des sites religieux récemment pillés paraissent bien devoir aussi être rattachés à la période de Sriwijaya. La rive droite de la Musi n'a pas fait à ce jour l'objet d'études détaillées, mais outre que l'on y trouve encore l'un des sites sacrés de la tradition malaise, le petit Gunûng Mahameru, elle présente, sur les photos aériennes, des indications de sites monumentaux non relevées encore par les archéologues sur le terrain qui mériteront que l'on s'y attarde (mais qui pourraient bien dater de la période du Sultanat).

III. L'ENVIRONNEMENT

La ville de Palembang est construite à la limite orientale d'une formation tertiaire, plio-pleistocène pour être plus précis, qui forme du nord au sud de Sumatra une pénéplaine s'abaissant doucement jusqu'à rejoindre à l'est les basses terres marécageuses (de formation plus récente), couvertes d'abord de forêt, puis de mangrove; cette dernière zone est large de 80 km à la hauteur de Palembang. Très plate, elle permet à la marée de s'engouffrer à l'intérieur des terres, permettant notamment à de gros navires de remonter la Musi jusqu'à la ville (carte 1). Certains géologues, qui se fondaient par ailleurs sur des documents cartographiques portugais mal interprétés, ont cru que cette formation était très récente et que la côte avait pu progresser à la latitude de Palembang de 80km en l'espace d'un millénaire: ils avaient ainsi transformé Sriwijaya/Palembang en port côtier. Le ré-examen de sources chinoises du 15e siècle, puis celui de diverses sources portugaises du 16e, ont prouvé que la ligne de côte n'avait en fait pas bougé depuis un demi-millénaire et qu'elle n'avait donc aucune chance d'avoir parcouru ces 80 km en moins de cinq siècles[23]. C'est donc bien un site construit au bord d'un fleuve que l'on doit envisager pour Palembang à l'époque de Sriwijaya, et c'est sur ces prémisses que je me fonderai pour tenter de le comprendre.

Située à la limite d'une avancée de cette pénéplaine surélevée et des basses terres marécageuses, la ville de Palembang et ses sites ne peuvent se comprendre autrement qu'inscrits dans cette symbiose avec le milieu fluvial de la Musi. Si la ville moderne a aujourd'hui profondément modifié ce dialogue en drainant et comblant massivement cet environnement naturel, les banlieues est et surtout ouest présentent encore bien des caractéristiques qui devaient encore être celles de la ville toute entière au début de ce siècle[24]. Au fur et à mesure

[23] Voir Wolters 1979a et Manguin 1982, et la bibliographie citée pour l'historique du débat. Obdeijn, dans les années 1930, a été l'exposant le plus convaincu de cette théorie, souvent adoptée ensuite sans esprit critique. Récemment, Sartono a tenté de la ressusciter (voir, en annexe, les titres de ses communications aux séminaires SPAFA).

[24] Palembang est aujourd'hui un ville portuaire prospère (787.000 habitants en 1980), qui connait une forte croissance. Elle avait 25.000 habitants seulement au début du 19e siècle, 74.000 en 1920 (Court 1821: 105; Jackson 1973: 4–5).

Il sera régulièrement fait référence dans cet article à des photos aériennes de la région de Palembang. Sauf indication contraire, le jeu de photos qui a été utilisé est une série au 1/5000e en noir et blanc datant de 1972–73 qui porte les références suivantes: «Peta jalur n°162/PENAS/1973, reg. n°VII/312A/TR-Chp». Ces photos, qui ont servi

de l'interprétation des sites décrits plus loin, des détails seront donnés sur cet environnement qui viendront compléter cette présentation sommaire en y ajoutant en outre une certaine profondeur historique. Il me suffit de préciser ici les grandes lignes de la topographie des lieux[25].

La ville traditionnelle – du moins celle qui n'était pas faite de maisons flottant sur le fleuve, mais était construite sur les berges et leur arrière-pays immédiat, jusqu'à environ 2km vers l'intérieur – s'est toujours emparée des nombreux îlots de terrain surélevé que forment, d'une part, la pénéplaine en venant en ces lieux rejoindre les formations plus récentes, d'autres part les levées naturelles parfois larges de quelques centaines de mètres qui contiennent le cours du fleuve. Les premiers, appelés *talang* dans la région, peuvent être de taille et de hauteur variables, et sont entourées de dépressions marécageuses inondées en saison des pluies, les *lebak*, qui les séparent aussi des levées naturelles formant les berges de la Musi. C'est donc à cette dialectique entre l'humide et le sec, entre ce qui est régulièrement inondé et ce qui ne peut l'être, que l'on est partout confronté lorsqu'on cherche des sites archéologiques à Palembang et dans ses environs.

Le niveau de l'eau dans la région est affecté par deux facteurs principaux. D'une part, le goulet d'étranglement à travers lequel passe la Musi précisément à la hauteur de la banlieue ouest de Palembang affecte de façon considérable le niveau de l'eau et l'environnement du *lebak* situé immédiatement en amont, dans lequel coule la petite Sungei Lamidaro: cette dépression sert en quelque sorte de déversoir (comme d'ailleurs, à plus grande échelle, toute celle, bien plus vaste, dans laquelle coule la Musi en amont de Palembang)[26]. Il faut tenir compte d'autre part du fait qu'en ces lieux la Musi est encore affectée par une marée diurne qui, en période de vives eaux d'équinoxe, peut atteindre une amplitude de plus de quatre mètres (un mètre environ en période de mortes eaux de solstice)[27].

à identifier les sites de Karang Anyar en 1984 (Manguin 1984a), ont ensuite fait l'objet d'une étude en collaboration entre le Puslit Arkenas et des spécialistes de photointerprétation (Surastopo 1985, Surastopo & Sutikno 1985). L'autorisation de publier des photos aériennes étant un processus très long en Indonésie, elle n'a pu être obtenue à temps pour cet article. Je donne néanmoins en illustration une mauvaise photo du site principal de Karang Anyar prise par moi-même à partir du hublot d'un vol commercial en 1985.

Les cartes qui ont été le plus utiles sont: – *Hoofdplaats Palembang*, 1/5.000, 1922, en 6 feuilles (sur relevés de 1914–15). Elle a l'avantage d'indiquer pour les parties moins densément construites les courbes de niveau, et de différencier l'habitat en bois de celui construit en dur; – *Town plan of Palembang*, Hind 1051, 1/10.000, 1e édition de 1945, en 2 feuilles (sur des données de 1941); – *Peta Kota Palembang*, Firma Rhama and Co., 1/15.000, 1955.

[25] De nombreuses études environnementales ont été réalisées depuis quelques années sur Palembang et ses environs, la région subissant aujourd'hui, comme bien d'autres provinces indonésiennes, les effets d'un fort développement urbain et agricole. Outre l'expérience acquise sur le terrain, j'ai surtout utilisé ici les articles rassemblés par Tsubouchi & Iljas 1980 et le livre de Scholz (1983, particulièrement le chapitre 6.3: «The Palembang Hinterland *lebak* Area»).

[26] Ce goulet d'étranglement a été créé lorsque, abandonnant son vieux lit qui faisait une boucle rallongeant sont cours de quelques 7 km, la Musi a fini par couper à travers l'une des extrêmités de la formation plio-pleistocène au bord de laquelle est construite Palembang. Cet ancien bras est clairement visible sur les photos aériennes (spectre infra-rouge) au 1/50.000e de la série BAKO 78–01/1-1–1/2, toute comme sur l'imagerie Landsat. Sur les phénomènes d'ensemble de constriction du lit de la Musi et de la Komering par cette formation géologique à la hauteur de Palembang, voir Kaida (1980: 11) et Scholz 1983: 154.

[27] Alkemade 1883: 53; *Admiralty Tide Tables*, vol. 3; Kaida 1980.

IV. LES SITES DE LA ZONE OUEST

1. Le complexe de Karang Anyar

Le complexe de Karang Anyar comprend un ensemble de trois sites situés dans le *kampung* du même nom, à 5km environ du centre de Palembang sur la rive gauche de la Musi (cartes 3 et 4). Il est traversé par la route menant au *kampung* Gandus, situé 6km plus loin en amont, sur la même rive de la Musi. Les trois principaux sites du complexe seront nommés ici A, B, C pour plus de commodité, en l'absence d'une toponymie bien établie localement.

A. La topographie

Site A

Situé au centre du complexe, ce site se distingue nettement de B et C par sa forme et sa complexité. Nommé parfois Kota Haur («la ville, ou l'enceinte, aux bambous *haur*») par les habitants du lieu, il a la forme d'un rectangle de 525m sur 275m de côté et se compose, pour l'essentiel, d'une terrasse centrale de 240m sur 325m entourée d'eau[28]. Les fossés est et ouest ne sont que de simples canaux d'environ 10m de large qui relient les réservoirs nord et sud. Celui du sud n'est large que de 50m (50m × 250m); celui du nord, par contre, est trois fois plus large (140m × 250m) et, en son centre géométrique, on y trouve une petite île carrée de 40m de côté (A' sur la carte 4; elle est appelée parfois Pulau Cempaka, l'«île aux arbres *cempaka*»). La grande terrasse du site A s'élève d'environ 0,50m au-dessus du niveau de l'eau des réservoirs et fossés en fin de saison des pluies, lorsque leur surface est presque toute entière utilisée pour la culture du riz inondé[29]. Par contre, l'île au centre du réservoir nord est nettement plus haute et s'élève de façon régulière de ses berges vers son centre géométrique, où elle atteint environ 2m au-dessus du niveau de l'eau.

Le sud de la terrasse centrale est aujourd'hui coupé d'est en ouest par la route asphaltée menant à Gandus, qui traverse aussi les deux canaux latéraux du site sur des levées de terre (traversées de conduites en ciment pour laisser circuler l'eau). Les deux côtés de la route ont été assez récemment occupés et construits, car nous sommes ici très exactement sur le front ouest du processus d'urbanisation de la ville: sur les photos aériennes de 1972, une seule rangée de maisons apparaissait et la terrasse centrale, hors cette rangée, était libre de toute construction et encore plantée de grands arbres fruitiers. Depuis, deux écoles et de nombreuses maisons particulières ont été construites sur cette terrasse et le processus parait s'accélerer, oblitérant ainsi nombre de sites potentiels. Seul le quart nord-est de la terrasse est à ce jour libre de toute construction et planté de manioc. L'île A' porte de grands arbres fruitiers et elle est aussi plantée de manioc.

[28] Ces dimensions sont approximatives et on été relevées sur les photos aériennes au 1/5.000. Seul quelques-unes d'entre elles ont été vérifiées par des mesures sur le terrain, et elles nous ont permis de confirmer sans équivoque l'échelle des photos aériennes (Manguin 1984a).

[29] En période de vives eaux, lorsque l'amplitude des marées peut atteindre 4m à l'embouchure de la Musi, la partie sud de la terrasse peut à l'occasion se trouver sous quelques dizaines de cm d'eau comme j'ai pu le constater en novembre 1986. Mais la déforestation galopante en amont de Palembang parait aujourd'hui être à l'origine d'un rehaussement du lit de la rivière par excès de sédimentation, qui a pour conséquence une tendance croissante à l'inondation des zones situées en arrière des levées de terre formant les berges de la Musi (Kaida 1980: 11).

La surface de la terrasse principale, telle qu'elle peut encore être observée aujourd'hui, est pratiquement plane. Cependant, un examen approfondi des photos aériennes, doublé de vérifications *in situ* lorsque cela était encore possible, révèle certaines particularités topographiques intéressantes dont il faudrait pouvoir prouver qu'elles sont anciennes et qui mériteront de ce fait d'être fouillées. Ainsi, un petit réseau de canaux isole clairement le quart nord-est de la terrasse. Un canal de 6m de large court sur environ 150m perpendiculairement à la berge nord, en direction du sud (en raison des constructions modernes, il est impossible aujourd'hui de savoir s'il rejoignait la berge sud de la terrasse). Sur la photo aérienne de 1972, ce canal bifurquait à une trentaine de mètres de la berge nord, pour courir ensuite vers le sud, parallèle au premier canal, à 15m plus à l'est. Entre ces deux canaux, une petite éminence (environ 1,5m de haut) est encore clairement visible sur le terrain (point ‹a› sur la carte 4). Ce deuxième canal semble ensuite s'écarter pour rejoindre le fossé est, mais il se perd dans une zone marécageuse qui rend difficile la vérification de ce point sur le terrain. Une légère élévation de l'angle nord-ouest de la terrasse mériterait aussi attention. Enfin, en me fondant sur les seules photos aériennes, j'ai porté en pointillé sur la carte quelques autres particularités topographiques qui pourraient indiquer un site antérieur (mais qui sont aujourd'hui presque entièrement oblitérées par des constructions récentes).

Site B

A quelques 200m au sud-ouest du site A, il s'agit d'un réservoir carré d'environ 150m de côté, avec en son centre géométrique une île carrée de 50m de côté. Ces mesures ne sont pas précises car, sur les photos aériennes, les contours n'apparaissent pas aussi clairement que ceux du site A. En effet, sa partie inondée n'est que partiellement utilisée pour des rizières et le quartier nord-est est maintenant presque comblé et relié à la terre ferme environnante. Les autres berges, tant de l'île que du réservoir, sont encore bien visibles sur le terrain. La surface de l'île centrale est irrégulière, s'élevant parfois jusqu'à 1,5m au-dessus du niveau de l'eau. En 1984, l'île était encore inhabitée et portait de nombreux grands arbres fruitiers.

Aucun vestige n'a été découvert en surface lors d'une brève visite du site. Des témoignages selon lesquels beaucoup de tessons auraient été trouvés le long du petit canal qui court de la berge est du réservoir vers un cours d'eau menant à la Musi n'ont pas pu être vérifiés.

Site C

Ce site jouxte le flanc est du site A, dont il n'est séparé que par une langue de terre de 150m de large. Les dimensions extérieures de ce très grand réservoir carré sont d'environ 350m de côté. Ici encore, une petite île centrale, carrée elle aussi (60 × 60m), est présente en son centre géométrique. Les limites entre le réservoir et les terrains émergés qui l'entourent sont sans équivoque sur les photos aériennes, mais par endroits indétectables sur le terrain, en particulier dans sa moitié nord, très marécageuse.

L'île centrale, qui n'a été que très brièvement explorée, n'a à ce jour rien livré en termes de vestiges archéologiques.

Orientation des sites

Les trois sites A, B, et C de Karang Anyar sont très précisément orientés selon une grille orthogonale. Les plus longs côtés du site principal A suivent un axe orienté à 352° (écarté de 8° à peine d'un axe nord-sud). Les autres côtés des trois réservoirs et de leurs îles centrales

sont parallèles ou perpendiculaires à cet axe principal (la berge nord du réservoir nord du site A, en fait, n'est pas parfaitement perpendiculaire au côte le plus long du rectangle et se rapproche légèrement d'un axe est-ouest).

Les canaux

Les trois sites de Karang Anyar, lorsqu'on les étudie sur les photos aériennes, s'intègrent assez clairement au sein d'un réseau de canaux suivant en général la même grille orthogonale: ils relient, semble-t-il, non seulement les sites entre eux, mais aussi ceux-ci au long canal de Suak Bujang au nord et, au sud, peut-être au fleuve lui-même. Le développement urbain sur la zone située entre la route de Gandus et la rive de la Musi, qui en a amené en grande partie le comblement par apport récent de terre, ne permet malheureusement plus aujourd'hui de vérifier grand chose sur le terrain. Mais si l'on compare la carte au 1/5.000 de 1922, les photos aériennes de 1973 et la situation présente (en faisant abstraction des apports artificiels), il apparait qu'il y a quelques décennies seulement la zone située au sud immédiat et au sud-est du site A était marécageuse et séparée du fleuve par une levée de terrain large de 100m à 200m seulement, situation fréquemment rencontrée en amont de Palembang[30]. Les traces d'une ancienne embouchure de rivière apparaissent même assez clairement sur les vues aériennes, à une centaine de mètres à peine au sud du site A. Il est difficile dans ces conditions de comprendre la situation exacte des sites A, B et C par rapport au fleuve à l'époque de leur creusement. J'ai porté sur la carte les quelques tracés qui m'ont paru les mieux attestés. Je tenterai plus loin d'analyser leurs fonctions.

B. Les vestiges archéologiques

Le site A de Karang Anyar a livré à ce jour, en ordre dispersé, nombre de vestiges archéologiques isolés, et a fait en outre en 1985 l'objet d'une fouille rapide et peu fructueuse par le Puslit Arkenas.

Les céramiques trouvées en surface

Dès sa découverte en 1984, ce site a eu pour particularité de livrer, outre une quantité notable de tessons de terres cuites locales, indatables dans l'état présent des recherches, des céramiques chinoises de dates assez homogènes, puisqu'il s'agit à 86,5% de pièces de la famille «vert-olive» et à 92,9% de pièces contemporaines de Sriwijaya.

Tessons de céramique chinoise trouvés en surface à Karang Anyar
(totaux et pourcentages)

Siècles:	8–9	9–10	11–13	14	15–17	18–19	?	Total
	257 (86.5%)	0	3 (1.0%)	16 (5.4%)	4 (1.3%)	12 (4.0%)	5 (1.7%)	297 (100%)
	Sriwijaya 276 (92.9%)				post-Sriwijaya 16 (5.4%)		5 (1.7%)	297 (100%)

[30] Kaida 1980.

Autres vestiges

Le site a encore livré en surface quelques perles de verre et surtout bon nombre de briques. Deux fosses d'un mètre de côté et profondes d'environ 1m, creusés par les habitants dans le quartier nord-ouest de la terrasse centrale, ont clairement révélé l'amorce de rangées de grosses briques à environ 0,40m de profondeur (ill.). Quelques fragments ont été trouvés en surface, provenant de briques de grande taille (29 × 6 × 19cm ou plus), de facture ancienne: la pâte est souvent grisâtre en son cœur, il y apparait des incrustations de fragments de céramique et de mica et des trous laissés par des grains de riz ayant servi à empêcher les briques de se fendre à la cuisson.

Sur la petite île de Pulau Cempaka (A'), les paysans ont dégagé des centaines de briques de taille moyenne (∓ 27 × 4 × 13cm), de pâte plus homogène, semble-t-il, que celle de plus grande taille trouvées ailleurs (ill.). Ils y ont trouvé aussi nombre de fragments de tuile, des perles en verre et en terre cuite (ill.), ainsi que des fragments de verre. Des sondages géo-magnétiques effectués sur l'île en 1985, suivis de carottages, ont confirmé qu'elle était littéralement truffée de fragments de brique, et paraissent indiquer que le sud a plus de chances de livrer encore des structures en bon état[31].

Entre les sites A et C, à une centaine de mètres du coin nord-ouest de C (point D sur la carte), près d'un petit hameau, d'assez nombreuses briques de grande taille sont visibles à la surface du sol, et les habitants du lieu disent en trouver régulièrement lorsqu'ils creusent.

Les fouilles du Puslit Arkenas de 1985

Une campagne limitée en temps et en moyens a été organisée en 1985 par le Puslit Arkenas, sous la direction de Bambang Budi Utomo[32]. Un puits de sondage de 1m de côté et trois carrés de 2m de côté ont été fouillés par couches artificielles de 10cm d'épaisseur dans le quartier nord-ouest de la terrasse principale, dans l'axe supposé des deux amorces de rangées de briques révélées dans les trous creusés par les habitants du lieu (*cf. supra* et ill.). En ce qui concerne ces structures supposées, le résultat a été très décevant: si des fragments de briques anciennes ont été trouvés en grand nombre, ainsi que quelques briques entières, aucune structure n'est apparue et il est clair que le site a été dérangé à une date antérieure.

Les couches productives ne vont pas plus profond qu'une soixantaine de centimètres; elles sont composées d'une argile friable et humide de couleur brune, avec quelques tâches noires semblant indiquer la présence de débris organiques. On y a trouvé, en quantités faibles si on les compare aux trouvailles de surface, outre les poteries locales, des céramiques d'importation et des perles de verre[33].

2. Le site de Lorong Jambu

A. La topographie

Entre 300m et 400m à l'est du réservoir C, immédiatement au nord de Jalan Gandus, l'examen des photos aériennes révèle encore des particularités topographiques qui ne peuvent

[31] Surastopo 1985: iv. 30.

[32] Les indications qui suivent sont tirées du rapport de fouilles (Budi Utomo & Nurhadi Rangkuti 1985).

[33] L'identification et le dénombrement précis des céramiques trouvées pendant la fouille n'apparait pas dans le rapport inédit de fouilles (Budi Utomo & Nurhadi 1985). Leur nombre était faible, de l'ordre de la trentaine par

qu'être faites de main de l'homme et qui ont été confirmées par une inspection sur le terrain (carte 4). Ici encore, l'urbanisation de la banlieue ouest de Palembang a oblitéré bien des détails, car nous sommes déjà ici à la limite du tissu urbain des années 1970 et une partie de la topographie est déjà difficilement lisible sur les photos de l'époque.

Il n'en reste pas moins qu'on y distingue une plateforme surélevée d'environ 0,50m au-dessus d'un terrain avoisinant plus fréquemment inondé, aux côtés nettement perpendiculaires les uns par rapport aux autres dans la partie la plus occidentale, tandis que la partie est, plus construite, était déjà difficilement lisible en 1972. Ce côté ouest du site, le seul mesurable, court sur environ 100m et il est prolongé, perpendiculairement, par une langue de terre, pareillement surélevée, de 200m de long et de 25m de large. Les berges nord du site sont bordées par un bras de rivière qui se jette dans la Sungei Tatang et qui joignait ainsi encore, sur les photos aériennes de 1972, la Musi au réservoir C. Ce cours d'eau (mentionné, comme on le verra plus loin, dès le 16e/17e siècle) pouvait encore être remonté en bateau jusqu'aux années 1960, mais son cours est aujourd'hui interrompu.

B. Les vestiges archéologiques

Sur les chemins non encore pavés et entre les pilotis bas des maisons traditionnelles densément construites sur cet îlot, la surface du site a révélé une quantité notable de tessons de céramique chinoise dont la datation est particulièrement intéressante. On y trouve en effet une très forte proportion de céladons d'excellente qualité datant des Song et des Yuan, soit du 11e ou 14e siècles, à l'exclusion totale des périodes antérieures (pas une seule pièce des familles «vert-olive» ou Yue si courantes sur les sites voisins de Karang Anyar et Bukit Seguntang). Aucune pièce Ming n'a été encore trouvée et l'occupation du site parait ne reprendre qu'après le 18ème siècle, à en juger par ces seuls vestiges de surface. Quelques-unes des céramiques Song ont été trouvées sur la section mise à nu lors du creusement, par les habitants, d'un petit canal coupant la langue de terre, à environ 0,40m de profondeur.

Tessons de céramique chinoise trouvés en surface à Lorong Jambu
(totaux et pourcentages)

<table>
<tr><td>Siècles:</td><td>8–9</td><td>9–10</td><td>11–13</td><td>14</td><td>15–17</td><td>18–19</td><td>?</td><td>Total</td></tr>
<tr><td></td><td>0</td><td>0</td><td>135 (56.2%)</td><td>58 (24.2%)</td><td>0</td><td>42 (17.5%)</td><td>5 (2.1%)</td><td>240 (100%)</td></tr>
<tr><td></td><td colspan="2">8–10
0</td><td colspan="2">11–14
193 (80.4%)</td><td>15–17
0</td><td>42 (17.5%)</td><td>5 (2.1%)</td><td>240 (100%)</td></tr>
</table>

Quelques perles de verre ont été trouvées en surface. Des habitants du lieu nous ont dit avoir trouvé de nombreuses et grandes briques dans la partie est du site, mais nous n'avons pas pu le vérifier.

carré de fouilles, et composé exclusivement de tessons de la famille vert-olive (communication personnelle de B. Budi Utomo).

3. Entre Karang Anyar et Bukit Seguntang

Pour des questions de commodité, nous regrouperons ici nombre de particularités topographiques et de sites qui soit ont été fouillés, soit ont livré une assez forte concentration de vestiges en surface pour être identifiés comme tels. A l'exception des canaux, et contrairement aux sites précédents, aucun d'entre eux ne possède encore de caractéristiques bien définies sur le terrain.

A. Le canal de Suak Bujang

La toponymie locale attribue à ce cours d'eau le qualificatif de *suak* «zone basse, marécageuse», telle qu'on les rencontre en particulier le long du cours d'une rivière; *bujang* désigne en général les «célibataires», mais, sous sa forme affixée «perbujangan», il sert à qualifier des objets ou des lieux associés à la royauté[34].

Il s'agit ici, avec les sites de Karang Anyar, de l'un des éléments les plus saillants de la topographie de l'ouest de Palembang, telle qu'elle apparait sur le jeu de photos aériennes utilisé: un cours d'eau presque parfaitement rectiligne, de trois kilomètres de long (orienté 255°/75°), intersecte le méandre de la Musi à l'intérieur duquel sont situés les sites de Karang Anyar, les isolant ainsi en quelque sorte de la terre ferme à leur nord. Ce canal est normalement en eau en saison des pluies. Il a environ 12m de large (mesurés sur la photo aérienne et vérifiés sur le terrain, au nord de Karang Anyar, là où les berges en sont bien définies, car entretenues par la riziculture) (ill.).

En un point situé à environ 1km à l'ouest de Karang Anyar, le cours du Suak Bujang coupe sur environ 200m droit à travers une petite élévation de terrain (d'environ 5m au-dessus du niveau de l'eau). Cette particularité, outre le fait que son parcours est parfaitement rectiligne, permet d'affirmer que le Suak Bujang est sans aucun doute possible un canal fait de main d'homme. A l'ouest de cette éminence, son cours est aujourd'hui interrompu par la levée de terrain sur laquelle a été construite la piste en terre menant de Jalan Gandus au Kampung Bukit Lama. A l'ouest de cette levée, il se perd d'abord aujourd'hui dans une zone basse, souvent inondée, avant de redevenir plus visible vers sa jonction avec la Musi, où il coupe à travers un terrain plus élevé (environ 1,5m du niveau de l'eau un mois de juin). Il rejoint à environ 150m de la rive du fleuve un court affluent de la Musi, la Sungei Rambutan.

A l'est de Karang Anyar, le Suak Bujang a un cours bien rectiligne jusqu'à son confluent avec un affluent de la Musi, la rivière dite aujourd'hui Sungei Kedukan Bukit, à 1km en amont du confluent de cette dernière avec le fleuve. Ce cours d'eau reste bien dans l'axe du canal qu'il prolonge vers l'est, mais ses rives sont désormais moins rectilignes et il fait sur 500m quelques méandres, avant de retrouver un cours parfaitement rectiligne sur ses derniers 500m, en traversant la zone densément peuplée qui borde le fleuve, construite de maisons traditionnelles en bois sur pilotis. La Kedukan Bukit des cartes modernes prend sa source à environ deux kilomètres au nord de son confluent avec le Suak Bujang, le long du versant oriental de Bukit Seguntang. Au début du siècle, on pouvait ainsi encore aisément rejoindre cette colline par la rivière. Ces particularités indiquent donc bien que le canal creusé de main d'homme rejoint en fait le cours naturel d'une rivière, régularisé à son tour dans ses derniers 500m en zone d'habitat dense.

[34] Voir le dictionnaire malais de Wilkinson, *s.v.*

En fait, la comparaison des photos aériennes de 1972–73, de la carte de 1922 et d'un passage du *Sejarah Melayu* permettent de mieux reconstituer encore la topographie ancienne des lieux: la légende de l'origine des souverains de Melaka, transcrite vers les 16e–17e siècles, mais encore vivante au début du 20e siècle à Palembang, dit bien que «la rivière de Palembang s'appelle la *Tatang*»; elle dit aussi que, en amont, près de Bukit Seguntang, elle porte le nom de *Sungei Melayu* (un toponyme, rappellons-le, associé à Sriwijaya dès le récit de I-Jing au 7e siècle)[35]. Or les cartes indiquent toutes que la Tatang débouche sur la Musi quelques 300m au sud de l'embouchure de la Kedukan Bukit (et on a vu qu'elle rejoignait le réservoir C de Karang Anyar; cf. la description du site de Lorong Jambu). En fait, un bras aujourd'hui pratiquement comblé la reliait sur la carte de 1922 à la Kedukan Bukit, précisément à l'aval des méandres cités plus haut (voir carte 3). Il est donc clair que c'est bien la Sungei Tatang (alias Sungei Melayu) qui coulait de Bukit Seguntang à la Musi et que le canal de Suak Bujang la rejoignait en amont des méandres, au point où elle infléchit son cours vers l'est. La partie rectiligne, en aval des méandres et jusqu'à la Musi, constituait probablement un autre de ces bras de rivière qui coupent à travers la levée naturelle formant la rive du fleuve et il a probablement été canalisé à une époque postérieure.

Le terme *kedukan* définit l'action de «creuser de main d'homme»: le toponyme complet *kedukan bukit* pourrait donc être traduit par «creusement de la colline». Le cours inférieur de la Kedukan Bukit des cartes modernes ne traverse pas de relief notoire en aval de son confluent avec le canal de Suak Bujang: il y a donc très vraisemblablement eu déplacement du toponyme Kedukan Bukit du canal de Suak Bujang lui-même (dont on a vu qu'il coupait bien à travers le relief) vers l'ancienne rivière Tatang, dont le cours se confondait auparavant en partie avec celui du canal[36].

B. **Sites divers** (carte 3)

Lorsque l'on franchit le canal de Suak Bujang, au nord du site A de Karang Anyar et pendant 1km environ vers le nord, le terrain limité à l'est par la Sungei Kedukan Bukit et à l'ouest par la piste en terre reliant Jalan Gandus au Kampung Bukit Lama est plat et sec dans son ensemble, présentant néanmoins parfois de faibles éminences. Ce triangle d'environ 1 km^2 a livré un nombre important de sites appartenant clairement à l'époque de Sriwijaya; le tableau ci-dessous est sans ambiguïté: l'occupation de cette zone ne parait avoir repris qu'après le 18e siècle. On rappelera que nombre de fragments de statues et surtout l'une des principales inscriptions de cet Etat, celle de Kedukan Bukit, proviennent de points malheureusement indéterminés le long du cours de la rivière de même nom, qui borde à l'est ce triangle[37].

Aux environs de Karang Anyar des tessons isolés de céramique vert-olive ont été trouvés

[35] Le passage dit, dans la version Raffles: *Ada sebuah negeri di tanah Andelas, Palembang namanya (...) Muara Tatang nama sungeinya. Maka di hulu Muara Tatang itu ada sabuah sungei, Melayu namanya, dalam sungei itu ada sebuah bukit Siguntang Mahameru namanya* (Winstedt 1938: 54; voir aussi Westenenk 1923 pour une discussion de ce passage). Pour le texte de I-jing, voir Takakusu 1896, Chavannes 1894, et le nouveau commentaire de Wolters (1986) pour ses passages sur Sriwijaya. Le Malayu du temps de I-jing n'a jamais été précisément localisé et il est évidemment tentant, sur la base de ce passage du *Sejarah Melayu*, de suggérer la zone de Bukit Seguntang.

[36] Le toponyme Suak Bujang (*swa-boedjang*) est déjà attesté dans Praetorius (1843: 387), à côté de Bukit Seguntang, pour désigner une région à la périphérie de Palembang, sans qu'il y soit fait mention d'un canal.

[37] Voir sur ces inscriptions Coedès 1930, Casparis 1956, 1982 et les diverses publications de Schnitger pour la statuaire.

en surface, aux abords immédiats du canal de Suak Bujang. En outre, en septembre 1987, à la fin d'une saison sèche exceptionnellement rigoureuse, les paysans avaient creusé 1m sous la surface du fond du canal asséché pour atteindre la nappe phréatique. L'examen de la terre retournée a livré de nombreux tessons de ces mêmes céramiques vert-olive, des perles de verre et de terre cuite et quelques fragments de verre brut. A l'ouest, au pied de la colline que traverse le canal, quelques autres tessons de céramique datée des Tang on été trouvés en surface (associés à des terres cuites et à quelques tessons bleus et blancs tardifs; site E sur la carte).

A une centaine de mètres au nord du Suak Bujang, et immédiatement au nord du site A de Karang Anyar, le lieu-dit Kramat Pule, légèrement surélevé par rapport au terrain avoisinant, a livré des céramiques Tang en nombre notable (non décomptées).

A quelques dizaines de mètres de la berge nord de Suak Bujang, à l'intersection avec la petite route asphaltée suivant une conduite d'adduction d'eau (Jalan PAM, abrégé en JP sur le tableau suivant et sur la carte), la surface du sol a livré une concentration de tessons surtout composée de tessons du 8e ou 9e siècles et de quelques pièces récentes, ainsi que des terres cuites locales. Les paysans nous ont dit y avoir trouvé des «statues» qui, à en juger par les descriptions, seraient très rudimentaires.

Un peu plus à l'ouest encore, à environ 100m au nord du Suak Bujang, au lieu-dit Ladang Sirap (LS), une petite éminence arasée par une entreprise de travaux publics a livré une forte quantité de tessons presque exclusivement de la famille vert-olive (8e–9e siècles), provenant pour la plupart de jarres d'assez grosse taille. On y a aussi trouvé, comme à l'accoutumée, des perles, des fragments de verre et des céramiques locales. Une école (SMP Negeri 32) a depuis été construite sur le site.

Tessons de céramique chinoise trouvés en surface entre KA et BS
(totaux et pourcentages)

Siècles:	8–9	9–10	11–13	14	15–17	18–19	?	Total
JP	24 (53.3%)	0	2 (4.4%)	2 (4.4%)	1 (2.2%)	9 (20.0%)	7 (15.6%)	45 (100%)
KU	126 (58.1%)	0	4 (1.8%)	2 (1.0%)	1 (0.5%)	81 (37.3%)	3 (1.3%)	217 (100%)
LS	160 (92.0%)	0	2 (1.2%)	2 (1.1%)	1 (0.6%)	9 (5.2%)	0	174 (100%)
Totaux	310 (71.1%)	0	8 (1.8%)	6 (1.4%)	3 (0.7%)	99 (22.7%)	10 (2.3%)	436 (100%)
	Sriwijaya 324 (74.3%)				15–17 3 (0.7%)	18–19 99 (22.7%)	? 10 (2.3%)	436 (100%)

JP = Jalan Pam KU = Kambang Unglen LS = Ladang Sirap

Les fouilles du Puslit Arkenas à Kambang Unglen

Le directeur de l'école SMP PGRI 7 située à proximité du lieu-dit Kambang Unglen, a rassemblé depuis près d'une année, dans les environs de son école, nombre de tessons de céramique (dont beaucoup d'époque Tang et quelques pièces Song), des perles, deux abouts de tuile, un *lingam* de facture très rudimentaire et un fragment d'inscription (ill.). Un examen sommaire de la seule photo de l'inscription par MM. de Casparis et Bœchari parait indiquer qu'il s'agirait bien là encore d'une inscription en vieux malais, mais qu'elle serait du 8e siècle (soit plus tardive que les autres inscriptions de Palembang).

Le site de Kambang Unglen est connu depuis longtemps pour avoir livré en surface une forte quantité de perles, en verre pour la plupart, mais aussi en pierres semi-précieuses (ills.). Le fait que ces perles ont été trouvées en association avec, à la fois, des fragments de verre brisé (matière première certainement importée d'Inde ou du Moyen-Orient) et des scories de verre fondu permet d'inférer qu'il s'agit là très vraisemblablement d'un centre de production de ces perles, si courantes en Asie du Sud-Est dans les sites du premier millénaire[38].

En 1985, deux puits de sondage de 1m de côté ont été fouillés et un inventaire systématique des vestiges de surface effectué (11 carrés de 5m de côté, soit 275m²). Les puits indiquent que les vestiges archéologiques (en particulier le verre, avec quelques fragments de brique et quelques tessons de céramiques locales et d'importation) sont plus nombreux en surface qu'en profondeur: le site semble donc avoir été bouleversé. La zone stérile a été atteinte dès 25cm de profondeur. L'inventaire systématique de surface, outre des tessons de céramiques locales et d'importation et quelques fragments de tuile, a livré 2458 pièces de verre, perles entières ou brisées, matière première ou scories de verre fondu[39].

En 1986, une exploration des environs de Kambang Unglen a révélé l'amorce d'une surface pavée de briques, à l'arrière de l'école SMP PGRI 7[40]. Cette découverte a rapidement été suivie d'une campagne de fouille du Puslit Arkenas, plus longue et fructueuse que celle de 1985.

Onze carrés de 2m sur 2m y ont été fouillés par couches artificielles en deux zones écartées de 2m. Entre 15cm et 50cm environ de la surface du sol, essentiellement plat en cet endroit, ces fouilles ont révélé une couche unique de briques alignées, endommagée par endroits. Les limites de ce plancher n'ont pas été clairement atteintes, et on doit estimer à ce stade qu'il couvrait une surface minimale de 10m × 7m. A en juger par l'orientation des briques, l'un des axes de cette structure devait s'écarter de 10° vers l'est d'un axe nord-sud. Certaines briques présentaient des trous circulaires de 10cm de diamètre, et quelques trous d'un diamètre de 30cm environ ont été creusés à travers plusieurs briques; leur fonction n'a pas encore été éclaircie car leur position ne parait pas être régulière.

Cette couche unique de briques de taille moyenne (31 × 16cm), posée sur un sol assez meuble, est difficile à interpréter tant qu'une plus grande surface de ce site ne sera pas fouillée. Il ne peut en aucun cas s'agir d'un bâtiment construit en briques. Peut-être est-on en présence du plancher d'un pavillon couvert d'un toit (on a trouvé des fragments de tuiles dans les environs), ou peut-être aussi d'un chemin pavé menant à un site encore à découvrir.

Les minces couches fouillées pour atteindre ce plancher ont révélé un assortiment de céramiques locales, de perles et de céramiques d'importation comparable aux trouvailles de surface; les céramiques d'importation (dont le dénombrement précis n'était pas effectué à la date de rédaction de cet article) présentaient une séquence s'étendant jusqu'au 17e siècle, maïs avec une majorité de tessons d'époque Tang[41].

[38] Voir Sukendar 1975 pour une brève analyse des perles de Kambang Unglen. Sur les perles trouvées dans les sites de l'Asie du Sud-Est et leur production, lire en particulier Lamb 1965, 1966, plus particulièrement consacrés à des sites associès à Sriwijaya; voir aussi Harrison 1964, Kemchati Thepchai 1983a.

[39] Budi Utomo & Nurhadi 1985. On trouvera dans ce rapport une analyse typologique détaillée des perles trouvées à Kambang Unglen. Pour mieux comprendre la fonction de tels sites, il faudrait pouvoir comparer ces résultats, complétés par des analyses chimiques, à ceux obtenus dans les nombreux sites sriwijayens et pré-sriwijayens qui ont livré de telles perles, puis, en ce qui concerne surtout la matière première, aux verres trouvés dans les sites indiens et moyen-orientaux. Il y a là matière à recherche.

[40] Manguin 1986.

[41] Budi Utomo 1987 et communication personnelle.

Les fouilles n'ont pas été poursuivies au-delà de la surface de briques lorsque celle-ci était présente et intacte: on ne peut donc avoir la preuve que ce plancher constitue un *terminus a quo*, au-delà duquel les céramiques chinoises ne seraient plus présentes (même si lorsqu'elle était endommagée, la couche stérile parait avoir été vite atteinte). Le seul carré de fouilles où l'on a trouvé une couche de briques intacte n'a pas quant à lui livré un seul tesson de céramique; mais ce plancher s'y trouve à moins de 30cm de la surface d'un sol dont on sait qu'il a été retourné pour la culture du manioc et cette absence n'est donc en soi pas significative.

4. Les sites de Talang Kikim

Talang Kikim

A l'ouest d'une ligne qui mènerait de l'embouchure de la Sungei Rambutan jusqu'à Bukit Seguntang on trouve une région dans laquelle les petites dépressions (*lebak*) et les petites éminences (*talang*) alternent d'abord avant de se transformer, plus à l'ouest, en une vaste dépression marécageuse, au centre de laquelle coule une petite rivière, la Sungei Lamidaro. Quelques *talang* y émergent néanmoins qui ne sont accessibles, même en saison sèche, qu'en franchissant des diguettes, des chemins de planches surélevés ou encore en pirogue[42]. L'un de ces îlots, de surface considérable, situé à 1km au sud-ouest de Bukit Seguntang, sur la rive gauche de la Lamidaro, porte le nom de Talang Kikim. Un hameau est construit dessus. Les alentours de ce hameau ont livré, en surface, quelques tessons de céramiques de provenance diverses (Chine, Viêt-nam et Thailande), dont plus de 84% sont postérieurs au 15e siècle, ce qui indique clairement une occupation tardive du *talang* (TK sur le tableau ci-dessous).

Talang Kikim (seberang)

Mais si l'on traverse la Lamidaro (navigable en cet endroit par des barques) et que l'on parcourt quelques 300m vers l'ouest, la situation est alors toute autre. On se trouve dans une zone marécageuse qui, il y a une dizaine d'années, a commencé à être draînée pour la culture du riz. En défrichant leurs champs, les paysans nouvellement installés trouvèrent en certains points des quantités considérables de tessons de céramiques. Plusieurs visites des lieux ont confirmé leur richesse: les grosses digues des rizières nouvellement ouvertes étaient en certains points pratiquements faites de tessons. Or tous les tessons trouvés sur ce site (TKS sur le tableau ci-dessous) appartiennent, sans véritable exception, à la famille vert-olive et datent donc des 8[e] ou 9[e] siècles. Tout l'éventail de formes y est représenté: bols à pied plein et marques de cuisson, bassins et surtout une quantité considérable de fragments de jarres de tailles diverses, avec des pièces dont la base pouvait atteindre plus de 20 cm de diamètre (soit des jarres, si on les compare aux pièces entières que l'on connait par ailleurs, de près de 0,50m de haut). Un échantillon de 124 tessons choisis au hasard est dénombré ci-dessous (TKS).

Sungei Tapak

A la hauteur de Talang Kikim, un petit cours d'eau se jette dans la Lamidaro, la Sungei Tapak, venant de l'est. L'examen des photos aériennes de la région révèle que son ancien

[42] Ici encore, je décris un paysage qui se modifie à un rythme accéléré: la Lamidaro a aujourd'hui été canalisée pour draîner cette dépression, un boulevard périphérique passe au pied sud de Bukit Seguntang, et bien des zones inaccessibles lorsque nous nous sommes rendus pour la première fois dans la région en 1979 sont aujourd'hui atteintes à sec.

Tessons de céramique chinoise trouvés en surface à Talang Kikim
(totaux et pourcentages)

Siècles:	8–9	9–10	11–13	14	15–17	18–19	?	Total
TK	0	0	3 (15.8%)	0	11 (57.9%)	5 (26.3%)	0	19 (100%)
TKS	124 (99.2%)	0	0	0	0	0	1 (0.8%)	125 (100%)
ST	7 (100.0%)	0	0	0	0	0	0	7 (100%)

TK = Talang Kikim – TKS = Talang Kikim (seberang) – ST = Sungei Tapak

cours se prolongeait en droite ligne vers l'est sur quelques 500m, avant de tourner à angle droit vers le sud pour rejoindre le cours de la Sungei Rambutan, le court affluent de la Musi dans lequel vient déboucher l'extrêmité ouest du canal de Suak Bujang. Ceci a été confirmé par un vieux résident de Talang Kikim qui m'a affirmé en 1985 que la Tapak, «de son vrai et ancien nom Sungei Rambutan, coulait encore dans sa jeunesse jusqu'à la Musi». S'agit-il d'une rivière naturelle ou bien d'un canal? La rectilinéarité de son cours, le fait qu'il traverse (avant d'obliquer vers le sud) un *talang* qui parait bien avoir été creusé de main d'homme, l'angle droit qu'il fait, tout ces éléments laissent bien penser qu'il s'agit d'un canal. Mais la difficulté d'accès de la région, souvent inondée, nous a jusqu'ici interdit d'en suivre le cours tout entier et de confirmer cette hypothèse.

A 500m à l'est de Talang Kikim, sur la rive sud de la Tapak, une trace parfaitement circulaire est clairement visible sur les photos aériennes, dont l'existence est confirmée sur le terrain par une petite butte surélevée et non cultivée d'environ 30m de diamètre. Les environs immédiats n'ont livré en surface ni céramiques ni briques (7 tessons vert-olive ont été trouvés 200m plus à l'ouest; site ST), mais seule une fouille pourra confirmer l'existence ou non en ce point d'une structure circulaire (un stupa?). D'autres traces comparables, mais moins claires, sont visibles sur la couverture aérienne près des rives de la Lamidaro, à quelques 500 mètres en amont de Talang Kikim. Elles n'ont pas encore été vérifiées sur le terrain.

5. Les Sites de Bukit Seguntang

A. La topographie

Bukit Seguntang est sans doute l'un des toponymes du monde malais qui a fait le plus couler d'encre. Cette colline de 25m de haut, couverte de très grands arbres fruitiers, est le seul relief de la région qui ait quelque chance d'être aperçu de loin, vu de ces *lebak* inondés ou de ces *talang* de 1m à 5m de haut à peine que forment les terrains avoisinants. En ce sens, elle est déjà remarquable dans la topographie de la région. Une colline plus basse, puis une dépression inondée, séparent son flanc sud du triangle riche en sites que nous avons décrit auparavant. A l'ouest et au sud-ouest, ses pentes moins fortes vont mourir, en un contour nettement visible sur le terrain, dans la dépression marécageuse qui a Talang Kikim en son centre. La vallée de la Lamidaro, dont on a vu qu'elle était encore navigable à la hauteur de Talang Kikim, pouvait vraisemblablement fournir un accès par voie d'eau à la colline, depuis l'amont de Karang Anyar.

Les pentes orientales de Bukit Seguntang, d'où l'on découvre tout le centre de Palembang,

sont nettement plus abruptes et descendent vers la petite vallée de la Sungei Kedukan Bukit/Tatang, cours d'eau qui donnait encore il y peu accès par bateau vers la Musi, en aval de Karang Anyar.

Au nord enfin, les pentes de la colline ne descendent pas au niveau de l'eau mais se raccordent directement sur une vaste avancée de la pénéplaine tertiaire, formant une étendue où l'on doit probablement reconnaître le Padang Penjaringan du *Sejarah Melayu*.

Pratiquement libres de constructions en 1979, sauf le hameau de Tanjung Rawa («le cap des marécages», sur l'une des pointes s'avançant vers la dépression dans le sud-ouest de la colline), les pentes occidentales de la colline connaissent aujourd'hui un essor considérable (le sommet lui-même en est protégé) et un boulevard périphérique passe à raser sa face sud-ouest. Ici encore, cet assaut de travaux publics nous a aidé – vraisemblablement trop tard – à situer des sites potentiels.

B. Les vestiges archéologiques

Bukit Seguntang est, pour les Malais, le lieu d'origine de la lignée des sultans de la prestigieuse Melaka. D'après les récits légendaires qui ouvrent le *Sejarah Melayu*, le souverain qui régnait à Palembang descendait de souverains indiens, mais aussi d'Iskandar Zulkarnain, l'Alexandre le Grand de la tradition littéraire islamique, dont la tombe supposée est encore montrée aux pélerins qui montent sur la colline[43]. Elle s'y trouve associée à une demi-douzaine d'autres tombes musulmanes qui forment en ce sommet sacré l'un de ces lieux de pélerinage (*kramat*) si typiques de l'Insulinde[44]. Au début du 18e siècle, les chefs des populations vivant en amont de Palembang en symbiose économique avec la ville (lui fournissant produits agricoles contre, entre autres choses, le sel), venaient en ce lieu sacré rendre hommage et prêter serment au Sultan de Palembang: ils l'assuraient de ne jamais entrer en révolte contre lui, une réminiscence, plus de dix siècles après, de l'imprécation contre tous les révoltés potentiels, contenu premier du texte de la stèle de Telaga Batu[45].

C'est sur le flanc est de Bukit Seguntang qu'a été découvert le grand Buddha dit de Bukit Seguntang et bien d'autres vestiges, statuaire et fragments d'inscription[46]. Tous les rapports des archéologues de l'Oudheidkundig Dienst citent les stupas dont les restes étaient encore visibles au début du siècle, et dont les briques avaient servi à paver la route menant à la colline, mais, à ma connaissance, aucune illustration ou localisation précise n'en a jamais été donnée.

L'équipe américano-indonésienne de 1974 a fouillé quelques carrés sur son sommet, sans grand succès en ce qui concerne les structures en brique et avec les erreurs d'identification que l'on a vu en ce qui concerne les céramiques d'importation, concluant ici comme ailleurs à l'absence de toute trace sérieuse d'implantation sriwijayenne.

C'est sur le flanc est de Bukit Seguntang que les premières céramiques de type Yue furent découvertes et aussitôt publiées en 1979 par E. E. McKinnon, donnant ainsi l'impulsion de

[43] Winstedt 1938: 54; Westenenk 1923.

[44] Curieusement, contrairement aux autres tombes musulmanes du site, la tombe d'Iskandar n'est pas orientée correctement vers la Mecque (*berkiblat*). Serait-ce là une confirmation de la réutilisation d'un site pré-musulman?

[45] Sevenhoven 1825: 60; Casparis 1956: 15–46. La stèle de Telaga Batu a été trouvée à Palembang Est, pas à Bukit Seguntang.

[46] Il est aujourd'hui conservé au Musée Badaruddin de Palembang. Voir à son propos les diverses publications de Schnitger. La plus récente analyse du grand Buddha est celle de Hassan Shuhaimi (1979).

départ à ces nouveaux projects. Les campagnes suivantes ramenèrent toutes des céramiques datant des 8e au 14e siècles (dont certaines trouvées dans leur couche d'origine, sur les parois de puits ou de fosses creusés par les habitants). On a vu que celles trouvées en surface en 1974 étaient bel et bien des céramiques de type Yue (ill.). En fait, ce sont près de 89% d'un corpus de 188 tessons de surface qui datent de la période de Sriwijaya (avec un pourcentage plus fort pour la période des 9e–10e siècles, mais il n'est pas sûr que ces différences soient très pertinentes sur un corpus qui ne compte après tout que 188 tessons).

Tessons de céramique chinoise trouvés en surface à Bukit Seguntang
(totaux et pourcentages)

Siècles:	8–9	9–10	11–13	14	15–17	18–19	?	Total
	57 (30.3%)	87 (46.3%)	17 (9.0%)	6 (3.2%)	0	3 (1.6%)	18 (9.6%)	188 (100%)
	Sriwijaya 167 (88.8%)				post-Sriwijaya 3 (1.6%)		18 (9.6%)	188 (100%)

Le sommet de la colline possède bien encore aujourd'hui quelques signes d'occupation ancienne: une pierre taillée arrondie, vraisemblablement une partie d'un petit stupa, et surtout de très nombreux fragments de briques de taille moyenne et grande[47]. Mais ce sont surtout les flancs de la colline qui ont livré des vestiges, et en particulier ses pentes occidentales. Tout du long, à mi-pente, des tessons de céramique ont été découverts. A Tanjung Rawa, le creusement d'un puits et de fondations pour des maisons d'habitation ont récemment livré des centaines des très grandes briques d'excellente qualité (jusqu'à 37 × 6 × 19cm), maintenant utilisées par les habitants pour paver leurs cuisines et arrières-cours (ill.). Certaines d'entre ces briques sont sculptées et, vu leur forme arrondie, faisaient sans doute partie d'un stupa (ill.). Sur une coupe de terrain, certaines de ces briques apparaissaient encore en 1986 en deux ou trois couches superposées. C'est sur ce site que bon nombre de tessons de type Yue du tableau ci-dessus a été comptabilisé[48].

V. L'ANALYSE DES DONNEES

Ne m'étant pas jusqu'ici préoccupé d'analyser les sites décrits dans leur fonction ou leur chronologie, j'ai traité pour plus de commodité de tous ceux-ci, quelles que soient leurs caractéristiques propres, comme s'ils étaient du même type ou comparables terme à terme. Dès lors qu'on essaye de progresser dans l'analyse, il faut établir une distinction bien claire entre, d'une part, les concentrations de céramiques ou d'autres vestiges datables, dont la

[47] Des mesures géo-magnétiques ont été effectuées sur le sommet de la colline en 1985 sans grand succès, car la présence de très nombreuses briques dans le sol, même à l'état fragmentaire, parait brouiller les mesures (Surastopo 1985).

[48] Manguin 1986.

seule présence sur le terrain indique une occupation des lieux qui leur est contemporaine et, d'autre part, des sites archéologiques indéniablement construits de main d'homme, mais dont rien, du moins dans l'état présent des recherches, ne permet de fixer la date de construction et d'utilisation. La constante superposition sur le terrain à l'Ouest de Palembang des deux types est certes une première présomption en faveur de leur contemporanéité, mais elle pourrait aussi, phénomène particulièrement fréquent sur les sites d'Insulinde, n'être littéralement qu'une «superposition» de vestiges représentatifs de périodes différentes. C'est donc en sériant les problèmes que l'on doit tenter une analyse plus fine des sites de l'Ouest de Palembang.

1. Sriwijaya a Palembang

Avant de procéder plus avant et d'aborder l'analyse des sites construits de main d'homme, il est un certain nombre de données qui prouvent, à mon sens sans ambiguïté aucune, que la région de Palembang Ouest examinée dans cet article a été occupée de façon régulière pendant la durée de vie de l'Etat de Sriwijaya.

Laissant très provisoirement de côté les vestiges épigraphiques et iconographiques, dont on a vu qu'ils avaient été soupçonnés de «redéposition», il nous suffira pour être convaincus d'examiner le tableau suivant, qui regroupe l'ensemble des données statistiques présentées jusqu'ici par site ou par groupes de sites:

Ensemble des tessons de céramique chinoise trouvés en surface à Palembang Ouest
(totaux et pourcentages)

Siècles:	8–9	9–10	11–13	14	15–17	18–19	?	Total
LJ	0	0	135 (56.2%)	58 (24.2%)	0	42 (17.5%)	5 (2.1%)	240 (100%)
KA	257 (86.5%)	0	3 (1.0%)	16 (5.4%)	4 (1.3%)	12 (4.%)	5 (1.7%)	297 (100%)
TK	0	0	3 (15.8%)	0	11 (57.9%)	5 (26.3%)	0	19 (100%)
TKS	124 (99.2%)	0	0	0	0	0	1 (0.8%)	125 (100%)
ST	7 (100.0%)	0	0	0	0	0	0	7 (100%)
JP	24 (53.3%)	0	2 (4.4%)	2 (4.4%)	1 (2.2%)	9 (20.0%)	7 (15.6%)	45 (100%)
KU	126 (58.1%)	0	4 (1.8%)	2 (1.0%)	1 (0.5%)	81 (37.3%)	3 (1.3%)	217 (100%)
LS	160 (92.0%)	0	2 (1.1%)	2 (1.1%)	1 (0.6%)	9 (5.2%)	0	174 (100%)
BS	57 (30.3%)	87 (46.3%)	17 (9.0%)	6 (3.2%)	0	3 (1.6%)	18 (9.6%)	188 (100%)
Totaux	755 (57.6%)	87 (6.6%)	166 (12.6%)	86 (6.5%)	18 (1.4%)	161 (12.3%)	39 (3.0%)	1312 (100%)
	Sriwijaya 1094 (83.4%)				post-Sriwijaya 179 (13.6%)		? 39 (3.0%)	1312 (100%)
	8–10 842 (64.2%)		11–14 252 (19.2%)		15–17 18 (1.4%)	18–19 161 (12.3%)	? 39 (3.0%)	1312 (100%)

BS = Bukit Seguntang JP = Jalan Pam KA = Karang Anyar KU = Kambang Unglen LJ = Lorong Jambu
LS = Ladang Sirap ST = Sungei Tapak TK = Talang Kikim TKS = Talang Kikim (seberang)

Sur un corpus total de 1312 tessons trouvés en surface, donc déjà bien significatif, une majorité écrasante de près de 83% se dégage en faveur des céramiques produites pendant la période qui va du 8e au 14e siècles. Si l'on retient une périodisation différente, qui isole pour Sriwijaya l'époque antérieure au 11e siècle, c'est encore la période la plus ancienne qui se dégage clairement, avec 64% des tessons (la nette prépondérance du site très limité géographiquement de Lorong Jambu pour la période qui va du 11e au 14e siècle fausse le pourcentage qui lui est associé).

On a donc bien ici la preuve que pendant les sept derniers siècles de vie de l'Etat de Sriwijaya, entre le 8e et le 14e siècles, un centre dont la fonction reste encore à définir faisait un usage régulier de céramiques d'importation. Pour la période qui précède les 8e et 9e siècles, l'absence de céramiques chinoises n'est en rien surprenant et on ne peut en aucun cas en conclure que les liens économiques n'existaient pas avec la Chine: les céramiques de la famille vert-olive comptent en effet parmi les premières céramiques à avoir été produites en Chine méridionale en quantités notables pour l'exportation (les céramiques chinoises des périodes antérieures ne sont pas inconnues en Insulinde, mais elles restent des pièces isolées)[49].

On doit aussi constater ici que, pour la première période (8e–9e siècles), l'assemblage de céramiques est étonnamment homogène: seule la famille vert-olive est représentée parmi les pièces antérieures à la deuxième moitié du 9e siècle. Aucune céramique contemporaine de meilleure qualité, tels les bols à glaçure blanche, dits de Samara, ou les pièces peintes de la famille Chang-sha n'a encore été trouvée à Palembang (alors qu'avec l'apparition des pièces de type Yue au 10e siècle, la qualité est désormais présente). Cette absence est d'autant plus frappante que les sites sriwijayens du sud de la Thailande ont livré ces différentes pièces en nombre important, en association avec celles de la famille vert-olive, et qu'elles se retrouvent aussi sur les sites du Moyen-Orient. Dans le même ordre d'idées, on doit constater la quasi-absence des céramiques persanes à glaçure bleue, qui font elles aussi partie des assemblages ci-dessus, en petites quantités il est vrai sur les sites de l'Asie du Sud-Est: deux tessons seulement ont été trouvés sur le site de Kambang Unglen (ill.)[50]. Les pièces de la famille vert-olive ayant des chances d'avoir commencé à être exportées à une période légèrement antérieure aux autres pièces (dès au moins 740 AD), on pourrait probablement spéculer déjà sur la fonction spécifique ou peut-être sur l'antériorité du site de Palembang par rapport aux autres sites associés à Sriwijaya. Mais la connaissance que l'on a de la période de fonctionnement des fours du Guangdong qui produisaient les céramiques concernées n'est pas à mon sens encore assez précise pour ce faire, et c'est tout autant à une étude comparative de tous les sites pertinents qu'il faudrait pouvoir se livrer ici (des fours de production jusqu'à l'Afrique de l'Est), ce qui dépasserait le cadre de cet article. Je me contenterai donc de signaler ce problème.

L'occupation de Palembang Ouest étant ainsi établie sans ambiguïté pour la période sriwijayenne, la question du lieu d'origine de la statuaire et des inscriptions ne se pose plus: l'hypothèse de la «redéposition» avancée par Bronson dans le seul but d'expliquer l'absence supposée de sites d'époque sriwijayenne ne présente plus aucun intérêt. Une telle «collection» par un souverain postérieur, quand on sait la dispersion des vestiges sur le terrain, était de

[49] Adhyatman 1981: 160 sq.; Medley 1981; Watson 1984.

[50] Whitehouse 1973; Khemchati Thepchai 1983, 1983a.

toutes les façons bien peu vraisemblable, et ce d'autant plus que les statues et les inscriptions trouvées dans l'ouest paraissent souvent avoir été brisées volontairement.

On trouve donc réunis en une même zone, à Palembang Ouest: – de nombreuses inscriptions royales datées de la fin du 7[e] siècle (fussent-elles souvent fragmentaires); – un nombre conséquent de statues monumentales en pierre (fussent-elles en mauvais état), dont beaucoup paraissent bien être proches de modèles indiens et contemporaines de ces inscriptions[51]; – de nombreuses céramiques d'importation que l'on s'accorde pour dater, de façon encore imprécise, des 8e et 9e siècles. Cette triple présence en un même lieu me semble indiquer, sans plus d'ambiguïté, que ces sites étaient non seulement occupés, mais qu'ils l'étaient par une communauté religieuse en contact régulier avec l'Inde, ou par la cour d'un souverain dont les relations commerciales et religieuses s'étendaient au moins de la Chine à l'Inde (l'un n'excluant pas l'autre); si l'on ajoute à ces constatations, fondées sur les seuls vestiges archéologiques trouvés sur le terrain, tous les solides arguments philologiques et historiques en faveur de Palembang avancés par les «vétérans» et leurs successeurs, force nous est de constater que le souverain de Sriwijaya reste de très loin le meilleur, si ce n'est le seul candidat à ce poste, pour la période qui va du 7e au 11e–12e siècles. Pour reprendre les mots de Wolters, on peut «identifier l'ensemble de la zone de Bukit Seguntang [le Palembang Ouest de cet article] à cette partie de Sumatra qui constituait le cœur-même (*the heartland*) de Sriwijaya»[52].

Pour la période postérieure au déplacement de la capitale vers Jambi – dont les sources historiques nous apprennent qu'il s'est produit quelque part entre les années 1070 et 1160 –, il semble qu'il y ait repli assez net sur un seul site, celui de Lorong Jambu avec ses quantités notables de céramiques Song et Yuan de belle qualité. On sait bien, toujours par ces sources, que les activités commerciales du port de Palembang n'ont pas cessé après le transfert de la capitale à Jambi. L'occupation du site de Lorong Jambu continue même jusqu'au 14e siècle; elle parait cesser brutalement à l'arrivée des Ming au pouvoir, pour ne reprendre, comme beaucoup de sites de l'ouest de Palembang, qu'avec le 18e ou le 19e siècle[53].

Ces conclusions étant admises, il reste à tenter d'expliquer une caractéristiques marquante des sites de l'ouest de Palembang: si nous sommes dans une zone occupée par la première capitale de Sriwijaya, comment se fait-il que les quelques fouilles effectuées y aient livré peu de céramiques, à tel point que, sur les sites-mêmes de la fouille, les trouvailles de surface sont plus nombreuses? Rappelons d'abord que les fouilles qui ont été effectuées sont de très faible ampleur, et que l'on ne peut encore tirer des conclusions solides de constatations ponctuelles. La question de la rareté des vestiges – tessons ou briques – trouvés *in situ* me parait facile à expliquer: la couche productive est presque partout dans la région très mince (une cinquantaine de centimètres de profondeur en moyenne). Peu d'entre ces lieux n'ont pas un jour ou l'autre été plantés de manioc: or cette plante a des tubercules profonds (jusqu'a 40cm) que l'on arrache à la récolte, ce qui retourne le sol; dans cette région, elle est cultivée sur billons, pour lesquels la terre est retournée assez profondément. On doit ajouter à ce phénomène celui de l'érosion des pentes de la colline de Bukit Seguntang: une couche productive aussi mince n'a

[51] Bosch 1925: 584–588; Krom 1931.

[52] Wolters 1986: 4. Cet article constitue par ailleurs la dernière en date des relectures des sources chinoises concernant Sriwijaya, et en particulier du texte de I-jing. Il tient compte de toutes les dernières découvertes et renouvelle ainsi substantiellement la lecture que l'on pouvait faire de ces textes.

[53] Wolters 1966, 1970: chapitre 1.

pas manqué d'être lavée vers la partie basse des pentes. Les paysans ont systématiquement réutilisé les briques, et la stratigraphie s'en trouve régulièrement bouleversée. Il reste en fait peu de chances de trouver encore à Palembang Ouest des sites intacts.

On peut aussi tenter d'expliquer la relative rareté des vestiges domestiques. C'est ce à quoi s'est déjà attaché O. W. Wolters[54]. Il est certain que l'image qui se dégage de l'ensemble des sources décrivant le site de Sriwijaya ou la ville de Palembang, de I-jing au 7e siècle aux témoignages du 19e siècle, est celle d'un paysage sur lequel bien peu accrocherait le regard, à l'exception des stupas, dont le site paraissait bien être truffé. Le gros de la population vivait sur des maisons flottant sur des radeaux (*rakit*) et dans des maisons sur pilotis bordant les voies d'eau: toutes les traces d'occupation, en admettant qu'elles n'aient pas été entièrement faites de matériaux périssables, sont aujourd'hui emportées ou enfouies au fond du fleuve. Les maisons construites sur les berges l'étaient en bois ou bambou; Sevenhoven, en 1825, remarque encore: «Il n'y a pas de bâtiments en pierre à Palembang hors les *kedaton*, la grande mosquée et les sépultures des princes et de leurs familles» et il ajoute qu'on n'y remarque «aucune particularité, telle des anciens monuments, etc.»[55]. Les monuments de Sriwijaya, à fortiori, pouvaient avoir été construit surtout de matériaux périssables, à l'exception des stupas et peut-être de quelques plate-formes en briques surélevées sur lesquelles des pavillons en bois étaient dressées. Les enceintes d'un complexe royal se conformaient selon toute vraisemblance à ce que les Malais désignaient par *kota*: des fossés remplis d'eau, des murs en terre, des barricades en troncs dressés ou une dense haie de bambous. On se souviendra ici que le nom local du site de Karang Anyar est précisément Kota Haur, «l'enceinte aux bambous». Les habitants de ces lieux, comme leurs descendants, pouvaient fabriquer en matériaux périssables l'essentiel de leur outillage domestique et réserver les céramiques, encore rares au 8e–9e siècles, à des usages rituels. Pour retrouver les traces d'un tel mode d'habitat ancien à Palembang, il faudrait pouvoir utiliser dans les fouilles des techniques minutieuses, empruntées aux préhistoriens.

2. Un Ensemble de Sites Integres?

Avant d'aborder à part, pour conclure, le problème particulier du complexe hydraulique de Palembang Ouest, dont le point focal est Karang Anyar, un site en lui-même bien défini dans l'espace, je tenterai ici de survoler brièvement les autres sites de Palembang Ouest. En effet aucun autre des sites décrits dans cet article ne possède encore de caractéristiques assez précises pour que ses fonctions puissent être définies avec certitude. Quelques éléments nous permettent néanmoins de proposer dès aujourd'hui certaines hypothèses de travail.

La colline de Bukit Seguntang a retenu jusqu'à nos jours son rôle de site religieux et il est donc vraisemblable qu'elle a toujours joué ce rôle, en raison surtout de sa topographie unique dans la région. Les sites bouddhiques sont souvent ainsi situés sur des reliefs et il est probable que les grandes statues trouvées sur ses flancs provenaient de son sommet. Quelques stupas devaient aussi orner ce dernier, qui ne pouvaient être de bien grande taille, à en juger du moins par les témoignages du 19e siècle et par les rares vestiges qu'ils ont laissé. Qui dit site rituel dit communauté de religieux: celle-ci devait être logée quelque part à flanc de colline. Bien des sites sont possibles, parmi lesquels Tanjung Rawa, qui a livré les restes de ce qui

[54] Wolters 1979: 17–19.

[55] Sevenhoven 1825: 57. Ces trois exemples de monuments en dur sont connus et postérieurs au 16e siècle.

parait bien être un (ou des) stupa(s), et que l'environnement s'y prête bien (ce hameau était en 1979 l'un des rares points densément habités sur les flancs de la colline). La bonne qualité des céramiques qui y apparaissent en quantités notables aux 9e et 10e siècles cadre bien avec un usage rituel. Dès le 11e siècle, leur nombre diminue, mais l'occupation de Bukit Seguntang n'en apparait pas moins comme la plus longue et régulière de tous les sites décrits. Si l'on est vraiment en présence d'un site rituel, cela me parait faire sens: une communauté religieuse est en principe moins sujette qu'un site directement lié au pouvoir aux aléas de la politique et de l'économie de marché. Comme pour la plupart des sites de Palembang Ouest, seule la période des Ming n'a ici laissé aucun vestige.

Des sites situés entre Bukit Seguntang et Karang Anyar, seul celui de Kambang Unglen présente des caractéristiques bien marquées: on sait qu'il était un centre de production des perles de verre. La fonction précise du plancher en briques que l'on y a dégagé reste incertaine, mais sa simplicité-même pourrait indiquer qu'il s'agit du sol sommairement pavé d'un atelier.

La quantité impressionnante de céramiques (dont une forte proportion de tessons appartenant à de grosses jarres) trouvées à Talang Kikim (seberang), en milieu aujourd'hui marécageux mais à proximité immédiate du cours navigable de la Sungei Lamidaro, fait penser à un debarcadère. Il pourrait s'agir d'un centre de transbordement, au-delà duquel seules des embarcations plus petites auraient donné accès, par l'ouest, aux divers sites situés entre Karang Anyar et Bukit Seguntang, en utilisant le cours d'eau canalisé de Sungei Tapak. Il aurait aussi donné accès au flanc ouest de Bukit Seguntang (par Tanjung Rawa?) et, peut-être, en amont, au site encore à découvrir du jardin célébré par l'inscription de Talang Tuo[56].

Si l'on accepte, de façon conjecturale, que le site construit de Karang Anyar est bien contemporain des céramiques qu'il a livrées, il faudra alors aussi admettre qu'il n'a été occupé que brièvement; la séquence de céramiques chinoises est homogène et, hors quelques tessons isolés, s'interrompt pratiquement dans le courant du 9e siècle.

Il reste à essayer de comprendre le site de Lorong Jambu, si voisin et si différent à la fois de celui de Karang Anyar, par sa taille d'abord, par sa structure, mais surtout par son assemblage de céramiques (le seul élément que l'on puisse en confiance comparer terme à terme). Le site n'a livré aucun tesson antérieur au 11e siècle, et s'interrompt aussitôt passée l'époque des Yuan en Chine. La belle qualité des céramiques Song (surtout des bols) qui y ont été trouvées parait bien indiquer que le site était occupé par les hautes couches de la société, peut-être une cour, ou peut-être aussi était-il un lieu de culte. On pourrait poser par hypothèse que ce site a succédé à Karang Anyar, mais il faudrait pouvoir alors expliquer l'absence de pièces des Cinq Dynasties ou du début des Song qui pourraient faire la transition avec le site voisin.

Cette même lacune est d'ailleurs remarquable pour l'ensemble des sites de Palembang Ouest, à l'exception de Bukit Seguntang, qui a livré nombre de belles pièces de type Yue (voir le tableau ci-dessus). Elle me parait difficilement expliquable dans l'état présent des connaissances. Une deuxième lacune, moins absolue, est celle qui apparait avec la fin des Yuan, dans le deuxième moitié du 14e siècle: elle pourrait correspondre au coup d'arrêt subit que la nouvelle dynastie des Ming impose de façon draconnienne au commerce extérieur de l'empire jusqu'au début du 15e siècle, et dont on sait que les réseaux commerçants de

[56] Sur le contenu de l'inscription de Talang Tuo, voir *infra* et note 73.

l'archipel insulindien eurent à souffrir, Sriwijaya en premier, qui ne s'en remit pas. Mais comment expliquer l'absence de tessons des 15e et 16e siècles, lorsque le commerce reprend, en mineure il est vrai à Palembang, avec les grandes expéditions de Zheng He? Le site du hameau de Talang Kikim est seul à paraître alors rester actif (mais l'échantillon de 19 tessons seulement est peu significatif). L'est de Palembang, avec les sites de Geding Suro et de Air Bersih, parait avoir livré nombre de pièces des Ming et il s'est probablement alors produit un déménagement massif vers les sites situés en aval du centre moderne de la ville (mais on a vu que le seul tableau publié classant les céramiques de la campagne de fouilles de 1974 n'était pas vraiment digne de confiance et il vaut mieux en attendant réserver son diagnostic).

3. Le Complexe Hydraulique de Palembang Ouest

Le fait étant acquis que l'ouest de Palembang était à tout le moins l'un des centres d'activité du souverain de Sriwijaya, il reste à examiner la relation entre ce qu'il est difficile de ne pas appeler une «capitale» et les sites hydrauliques, indéniablement construits de main d'homme, dont on a fait plus haut la description. En somme, peut-on prouver à ce stade des recherches qu'ils sont contemporains? Les canaux et les réservoirs de Karang Anyar et des environs ont-ils pu être construits par ces souverains de Sriwijaya dont Coedès disait, pour expliquer la quasi-absence de vestiges archéologiques, qu'ils étaient peut-être trop occupés à faire du commerce? La réponse doit être ici très nette: rien n'est encore prouvé. Hors la superposition en un même lieu, non pertinente en soi, aucune corrélation objective n'a été établie entre, d'une part, ces structures non datées et d'autre part les autres éléments datés, céramiques, inscriptions et statues.

Par définition, les seuls vestiges de surface, qui ont servi jusqu'ici à mon argumentation, ne peuvent établir cette relation objective. Les fouilles restent à ce jour très insuffisantes, même si elles ont commencé à produire des résultats tangibles à Kambang Unglen. Mais on a vu qu'on ne peut y trouver la preuve que le plancher de briques constitute un *terminus a quo*, au-dessous duquel les céramiques chinoises ne seraient plus présentes. Inversement, leur absence totale dans le seul carré de fouille ayant livré une surface de briques intacte n'est pas non plus significative en raison de l'état du site dans son ensemble (*cf. supra*). Seules des fouilles soigneuses et extensives permettront d'établir ou de nier que les sites construits sont contemporains des vestiges datables: tout, ou presque, est encore à faire dans ce domaine.

Cependant, quelle que soit la date précise du complexe hydraulique, il est un certain nombre de points qui peuvent être d'emblée analysés ici, pour mieux en comprendre la fonction. De façon concrète d'abord, ce complexe de canaux et de réservoirs avait-il pour fonction de draîner des terres souvent inondées, de régulariser le niveau d'eau dans les réservoirs, de faciliter la circulation, ou bien doit-on évoquer une combinaison d'un ou plusieurs de ces facteurs? Le plan très particulier des sites de Karang Anyar pouvait-il en outre avoir une fonction symbolique? On connait en Asie du Sud-est d'autres exemples d'aménagements hydrauliques où les fonctions utilitaires sont combinées à des fonctions rituelles[57].

Les fonctions pratiques

On ne pourra répondre aux premières questions sans avoir d'abord effectué un relevé topographique minutieux du réseau qui permette d'établir les subtiles dénivellations entre les

[57] Wheatley discute à plusieurs reprises de ces systèmes hydrauliques (1983, voir l'index *s.v.* «hydraulic»).

différents éléments du complexe de sites. Il faudra tenir compte du fait que les lieux sont affectés par des différences saisonnières, mensuelles et quotidiennes du niveau de l'eau: accumulation des eaux durant la saison des pluies en amont du goulet d'étranglement qui se forme à la hauteur de Karang Anyar; variations de niveau entre marées de vives et de mortes eaux; variations amenées par un phénomène de marée diurne. Si les sites hydrauliques de Karang Anyar, situés à la limite extrême des terres émergées de la pénéplaine, ont bien été occupés de façon permanente, ces variations complexes rendaient sans aucun doute nécessaire un système de régulation, quelle que soit la date de sa construction. L'opposition haut/bas (et par conséquent sec/humide) est bien mise en évidence dès l'époque de rédaction du *Sejarah Melayu*: l'une des versions du texte propose pour Palembang l'étymologie *perlembang*, c'est à dire les «terres basses», par opposition à Bukit Seguntang[58]. Le seul fait que le canal de Suak Bujang coupe les sites principaux de Karang Anyar des zones amont à leur nord, et pouvait ainsi draîner vers la Musi les eaux d'écoulement, constitue aussi une première indication en ce sens. Mais l'essentiel du travail topographique reste encore ici à faire.

Il semble que l'on puisse éliminer l'agriculture des usages auxquels était destiné le réseau hydraulique de Palembang Ouest. La culture du riz en dépression marécageuse (*lebak*) ne s'est developpé que très récemment. Seules les levées naturelles qui bordent la Musi et ses affluents étaient traditionnellement cultivées sur brûlis.

On a vu que le goulet d'étranglement à travers lequel passe la Musi, précisément à la hauteur de Karang Anyar, affecte de façon considérable le niveau de l'eau et l'environnement du *lebak* dans laquelle coule la Sungei Lamidaro: il sert en quelque sorte de déversoir au trop plein des crues du fleuve. Le versant ouest de Bukit Seguntang, les sites de Talang Kikim et des environs, les berges et les cours de la Tapak et de la Rambutan (qu'ils soient ou non reliés par un canal) ne pouvaient que s'en trouver affectés.

Le canal de Suak Bujang s'ouvre juste en amont de ce rétrécissement du cours de la Musi – là où le courant s'accélère et doit affecter la navigation – pour déboucher, après avoir desservi tout une série de sites, de l'autre côté du méandre du fleuve. Pour des embarcations de taille réduite (il fait aujourd'hui 10m de large seulement), il pouvait permettre un passage aisé et raccourci en évitant une zone difficile à naviguer, et donner en plus un accès facile à ces sites pour des embarcations venant de l'amont comme de l'aval: le transport des personnes (et on pense bien sûr aux processions royales) et des biens de consommation à l'intérieur d'un ensemble de sites utilisés par une cour royale ou un complexe religieux cadrerait fort bien avec de telles fonctions (ce qui n'exclut pas celle de régulation du niveau de l'eau).

Le transport par voie d'eau était encore au 19e siècle et pendant la première moitié du 20e le moyen de déplacement le plus courant à Palembang. Les descriptions d'époque de la ville en font toutes état, au point qu'on a pu qualifier la ville de «Venise de l'Orient»[59]. De la ville construite sur la rive gauche, plus basse que la rive droite, un observateur britannique notait au début des années 1810 «qu'elle est intersectée par plusieurs petits bras de la rivière, qui forment un certain nombre d'îles, dont on dit qu'il y en a entre vingt et trente»; ce qui lui valait l'appellation de la «ville aux vingt îles»[60].

[58] Voir les variantes de ce passage du *Sejarah Melayu* données par Westenenk 1923: 214–215 et l'interprétation que donne de *limbang* le dictionnaire malais de Wilkinson.

[59] Lire en particulier les descriptions de Court 1821 (p. 105: «houses are built in such a way that communication is always by water»).

[60] Thorn 1815: 157.

Constatant «l'extraordinaire accès aux communications riverines» de cet «environnement sillonné de cours d'eau», Wolters a suggéré avec raison que les archéologues, plutôt que de chercher les signes conventionnels du matériel «urbain», tentent plutôt d'identifier pour Sriwijaya des traces de réseaux reliant divers complexes de sites entre eux; il a aussi proposé l'idée de «distance-pagaie» (*paddle-distance*) pour donner la mesure de ces réseaux[61]. Il est clair, lorsqu'on lit les premières descriptions modernes de la ville, que ce type de signes était présent au 19e siècle. Et Ma Huan, au début du 15e siècle, dit à propos de Palembang, dont il déclare sans ambage qu'il s'agissait auparavant de Sriwijaya (*San-fo-qi*), «qu'en cet endroit l'eau abonde, alors que la terre (ferme) est rare»[62]. Il est indéniable aussi que le complexe qui s'insère dans le triangle limité par les cours de la Musi au sud, de la Kedukan Bukit/Tatang à l'est et de la Lamidaro à l'ouest pourrait se comprendre comme un réseau de sites aux fonctions diverses et reliés entre eux par voie d'eau.

Peut-on prouver que cet environnement était bien celui de la ville principale de Sriwijaya? Une notation cryptique de Zhao Rugua, en 1225, à propos du souverain de Sriwijaya, prend ici tout son poids: «Quand le roi sort, il s'assied dans un bateau»[63]. Et l'on ne peut que citer ici les auteurs arabes familiers des routes commerciales de l'Asie orientale, et Abu Zaid le premier (916 AD), souvent répété par les auteurs postérieurs: un ancien roi de Sriwijaya avait un palais faisant face à un large estuaire qui communiquait avec la mer (que notre auteur compare au Tigre à Basra). L'eau de cet estuaire formait un étang attenant au palais du roi. Ce palais avait une salle qui dominait l'étang, dans laquelle le roi donnait audience. Les marées, dit-il plus loin, étaient ressenties toutes les douze heures, ce qui correspond exactement au caractère diurne des marées de Palembang[64]. L'image du Tigre à Basra convient en outre bien pour la Musi à Palembang, et comment ne pas être tenté de voir dans l'étang qui jouxte le palais au bord du fleuve l'un des réservoirs du site A de Karang Anyar, dominé par une salle d'audience?

Les fonctions symboliques

Avant de revenir aux sources historiques qui pourraient nous aider à identifier le «palais» du souverain de Sriwijaya, je me permettrai ici avec Abu Zaid une disgression qui n'a pas la prétention de convaincre qui que ce soit de sa valeur heuristique. Il raconte, comme d'autres auteurs arabes de l'époque, que le Mahārāja de Sriwijaya faisait chaque jour déposer en sa présence un lingot d'or dans l'étang attenant à son palais. Durant le reflux, l'eau qui se retirait découvrait les briques, qui jetaient un grand éclat sous les rayons du soleil. A sa mort, le trésor du souverain était partagé entre les membres de sa cour, et ce qui en restait était donné aux pauvres du royaume[65]. Il est curieux de constater que dans l'épisode légendaire du *Sejarah Melayu* déjà cité les références à l'or sont nombreuses et que, sur place, elles sont

[61] Wolters 1979: 17–18, 21, 26–28.

[62] Mills (ed) 1970: 99.

[63] Hirth & Rockhill 1911: 60. Le texte à été écrit en 1225, mais il est pour l'essentiel une compilation de sources antérieures et cette remarque pourrait fort bien concerner un souverain régnant à Palembang.

[64] Tibbetts 1979: 33–34. Ferrand 1913–15, I: 83–84. Voir les références ci-dessus pour les marées; voir aussi Wyrtki 1961. Cet argument ne pourrait malheureusement pas être utilisé pour départager Palembang et Chaiya, sur le Golfe du Siam, comme siège de la capitale de Sriwijaya: le baie de Bandon connait aussi ce phénomène assez localisé de marées diurnes. Jambi, par contre, est situé dans une zone de marées semi-diurnes et l'on a là un élément de plus pour éliminer sa candidature à l'epoque où Abu Zaid écrivait.

[65] Tibbetts 1979: 27, 31, 33–34; Ferrand 1913–14, I: 84. Sauvaget 1954: 301.

aujourd'hui encore une constante du lieu: la recherche mystique d'objets en or aperçus dans des rêves, concrétisée par des fouilles, est un thème qui est revenu régulièrement lorsque nous interrogions les paysans familiers des environs de Karang Anyar (et qui explique bien des trous creusés par ceux qui habitent les environs de ces sites). L'île de Pulau Cempaka, en particulier, est considérée aujourd'hui comme trop «chargée» (*angker*) pour être habitée. Le *Sejarah Melayu* mentionne la crète en diamant d'un naga souterrain dans les environs de Bukit Seguntang, et c'est une jarre pleine de diamants que la propriétaire de l'île a un jour aperçue après avoir suivi un parcours mystique. La stèle de Telaga Batu fait elle aussi grand cas de la protection d'un «trésor d'or et de biens» que renfermait la «cité» (*kedatuan*) du souverain[66]. La convergence de tous ces témoignages d'époques et d'origines diverses pourrait bien sûr n'être qu'une simple coïncidence.

Sans pour autant quitter la partie dite «légendaire» du *Sejarah Melayu* (toujours dans le passage des origines des souverains de Melaka), on doit ici revenir à des aspects plus topographiques de la question du palais du souverain. Dans sa description du domaine de l'ancêtre Demang Lebar Daun à Andelas/Palembang, on a déjà vu que Bukit Seguntang et la Sungei Tatang, deux toponymes bien ancrés encore dans la toponymie de Palembang Ouest, étaient placés au cœur-même du territoire. Si l'auteur du texte ne décrit pas alors le palais de Demang Lebar Daun lui-même, c'est celui d'un de ses ancêtres indiens, Raja Shulan, qui a droit au morceau de bravoure littéraire: au milieu de toutes ses splendeurs, il comprenait un lac (*tasek*), avec une île en son milieu, plantée de toutes sortes d'arbres fruitiers[67]. La référence textuelle est à Vijayanagar, ville qui reste encore en Insulinde, alors en pleine phase d'expansion de l'Islam, une source d'inspiration littéraire et rituelle indienne[68]. Mais si l'on devait chercher une source d'inspiration indienne plus ancienne pour une ville avec des réservoirs, c'est bien sûr vers la ville bengali de Nalanda qu'il faudrait alors se tourner, lieu de destination et d'origine de bien des pélerins bouddhistes de passage à Sriwijaya, avec, dans les mots de l'un d'entre eux, ses «profonds étangs resplendissants chargés de lotus bleus». On a déjà prouvé que ce centre de diffusion du bouddhisme Mahāyāna avait joué un rôle essentiel en Insulinde, y affectant du 7e au 9e siècles les développements de la religion d'Etat, mais influençant aussi les styles iconographiques. Tout porte à croire que ce centre a pu affecter aussi les conceptions architecturales des souverains insulindiens, et donc ceux de Sriwijaya les premiers, qui y ont même fait construire pour leur compte un monastère à la fin du 9e siècle[69].

[66] Casparis 1956: 39; Wolters 1970: 13–14. Balasubrahmaniam (1935) avait pour sa part noté la ressemblance entre les légendes des lingots d'or immergés telles qu'elles sont rapportées par les auteurs médiévaux arabes et une référence, isolée il est vrai, à des trésors enfouis sous l'eau, dans un texte littéraire tamoul du début du 1er millénaire AD. Peut-être est-ce l'occasion de signaler ici que l'une des étymologies populaires proposées sur place pour le nom de Palembang est justement *pelimbang, limbang* désignant l'action de laver les sables aurifères à la battée; le lieu où était pratiquée cette collecte était la rive gauche de la Musi, dans les environs immédiats de Karang Anyar, à l'embouchure d'un petit bras de rivière nommé Sungei Palembang. Reconnaissant que les noms de lieux indonésiens sont souvent transmis de grande antiquité, Wolters propose par ailleurs de reconnaître dans la transcription chinoise du nom d'un cours d'eau se jetant dans le fleuve, cité dans le *Xin Tang shu* (début du 9e siècle), la première mention du toponyme Palembang (1986: 14–15).

[67] Winstedt 1938: 50, 54.

[68] Teeuw, Robson et al. 1969: 22 sq.

[69] Bosch 1925: 525; lire aussi l'introduction de Bernet Kempers (1933) et les nombreuses références qui y sont citées.

Quelle qu'en soit l'origine exacte, la référence du *Sejarah Melayu* à une île construite au milieu d'un étang, associée à un palais royal, nous ramène à une conception architecturale courante en Insulinde, celle du *balai kambang*, ou «pavillon flottant». On peut l'observer aujourd'hui encore en bien des palais de Java et de Bali, et il y est toujours associé à la royauté et à la méditation, donc à la résidence ou à un lieu de villégiature du souverain[70]. Le site de la capitale javanaise de Majapahit, au 14e siècle, en a livré deux excellents exemples, au centre du grand bassin *segaran* (aujourd'hui détruit), et dans les bains de Candi Tikus. Le véritable «pavillon flottant» ne semble pas apparaître en Indonésie dans les représentations iconographiques, tels les reliefs de la grande terrasse du temple de Panataran, avant ce même 14e siècle, mais Bosch voit déjà dans les bains datés du 10e–11e siècle à Jalatunda le premier monument javanais à incorporer cet élément architectural[71]. Si l'on pouvait plus tard apporter la preuve concrète que le site de Karang Anyar était bien contemporain des céramiques qu'il a livrées il présenterait donc un exemple de *balai kambang* antérieur à ceux de Java. La fonction symbolique du «pavillon flottant» prendrait ici tout son sens et l'association de ce site avec une résidence princière, le *kedatuan* de l'inscription de Telaga Batu, serait difficilement récusable.

On m'a aussi parfois objecté qu'en ensemble hydraulique de cette complexité était bien peu vraisemblable à Sumatra à si haute époque. Mais, dans un même ordre d'idées, Coedès dit bien que si les sources épigraphiques ne l'avaient pas prouvé sans ambiguïté, qui eut cru que Sumatra allait livrer les plus anciens témoignages datés concernant l'existence du Mahâyâna d'Insulinde et d'Indochine? En fait, ces aménagements hydrauliques seraient à peine antérieurs à ceux du pays Khmer, tels les *baray* construits par Yaçovarman à la fin du 9e siècle. Les travaux hydrauliques du Funan antidateraient de plusieurs siècles ceux de Karang Anyar et ceux, tous proches de Palembang, entrepris par Purnavarman à Tugu (près de Jakarta), tels qu'ils sont rapportés dans une inscription du 5e siècle, prouvent bien que ces techniques étaient connues et pratiquées en Insulinde deux siècles au moins avant Sriwijaya[72].

J'ai gardé pour la fin le seul argument historique qui, sans pour autant constituer la preuve tant recherchée, me parait apporter à cette discussion plus que de simples présomptions. A quelques cinq kilomètres au nord-ouest de Bukit Seguntang, au lieu dit Talang Tuo (le «vieux *talang*»), a été découverte une inscription datée de 684 AD qui y célébrait la création par le souverain de Sriwijaya d'un jardin planté d'arbres divers et de bambous *haur*, pour le plaisir temporel et spirituel de «tous les êtres». Mais le texte ajoute que ce roi construisit «aussi les autres jardins (*parlak*) avec les barrages (*tavad*), les étangs (*talāga*) et toutes les bonnes œuvres (...)»[73]. Le terme «jardin» lui-même ne manque pas ici d'intérêt, car c'est bien de jardins qu'il s'agit toujours lorsqu'on a un *balai kambang*, servant tout autant au plaisir des sens qu'à celui de l'esprit, puisque ce sont des lieux de méditation pour les souverains[74]. Mais, plus encore, c'est la mention des «barrages» et des «étangs» qui doit retenir notre attention.

[70] Lombard 1969.

[71] J. Dumarçay, communication personnelle; Bosch & de Haan 1965: 213.

[72] Noorduyn & Verstappen 1972. Voir Wheatley (1983: 136 sq.) sur les fonctions des travaux hydrauliques du Fu-nan.

[73] Coedès 1930: 40. Le lieu de découverte de l'inscription n'a pu encore être retrouvé. S'il est en dehors du cœur archéologique de Palembang Ouest, il n'en reste pas moins dans la même zone, et c'est vraisemblablement le long du cours de la Lamidaro qu'il faut le rechercher.

[74] Lombard 1969.

Pour les premiers, le texte a le terme vieux malais *tavad*, malais moderne *tebat*, qui indique l'action de «barrer un cours d'eau pour créer un réservoir». Le terme *talāga* est pour sa part d'origine indienne, et on le retrouve en malais moderne sous la forme *telāga* qui désigne en général un petit lac ou un étang[75]. Ce souverain a donc construit, pour que chacun puisse atteindre à la félicité, *plusieurs* jardins avec des étangs, des réservoirs ou des cours d'eau contenus par des barrages. Il en a fait état dans une inscription trouvée dans la zone-même de Palembang Ouest, qui est à peine antérieure aux céramiques les plus anciennes trouvées dans le complexe de Karang Anyar, un site dont on sait qu'il pourrait fort bien rentrer dans la catégorie des «jardins» d'Insulinde, avec leurs réservoirs et leurs barrages. La toponymie locale associe d'ailleurs les bambous *haur* (ceux-là même qui apparaissent dans l'inscription de Talang Tuo) et les arbres *cempaka* au site A, et les jacquiers (*nangka*) au site B, proposant ainsi une autre lecture du paysage en forme de «jardin». Rien ne prouve bien sûr que Karang Anyar est bien cet *autre* jardin que mentionne l'inscription, mais du moins est-il certain que le souverain de Sriwijaya a construit de tels monuments hydrauliques. Un site de cet ampleur cadrerait d'ailleurs bien avec la richesse et la puissance du Mahārāja de Sriwijaya.

N'ayant pu trouver encore sur le terrain ou dans les textes la preuve que le complexe de Karang Anyar datait de l'époque de Sriwijaya, j'ai tenté au contraire de prouver qu'il avait été construit par des souverains de périodes postérieures (puisqu'il apparait qu'un tel site, par sa taille aussi bien que par le symbolisme qui lui est très vraisemblablement attaché, ne peut être qu'une création royale).

Malheureusement, avec la disparition de Sriwijaya, Palembang se trouve réléguée au rang de port secondaire dans les réseaux maritimes d'Insulinde et rares sont les sources qui en font mention en détail. Après la conquête par Java à la fin du 14e siècle, la ville parait se transformer surtout en un repaire de pirates, et les relations du passage des grandes expéditions des Ming dans le premier quart du 15e siècle nous entretiennent uniquement de querelles entre chefs de la communauté chinoise. Au début du 16e, les Portugais décrivent brièvement une ville sans souverain, soumise aux principautés musulmanes de la côte nord de Java. Nous avons vu que le *Sejarah Melayu* était particulièrement fiable pour sa topographie du cours de la Sungei Tatang et de la région de Bukit Seguntang, un site récupéré – à une date indéterminée – comme lieu saint de la tradition musulmane. Il ne dit pourtant mot de Karang Anyar, pourtant à proximité de ces lieux. Il y a donc peu de chances que ce site puisse dater d'une période voisine de la date de compilation de ce texte (16e–17e siècles, avec des ajouts plus tardifs pour certaines versions). Il était alors soit oublié – et le très petit nombre de céramiques postérieures au 9e siècle trouvées sur le site pourrait alors s'expliquer –, soit pas encore construit. Mais pendant toute cette période de flottement, comment imaginer qu'un prince ait eu assez de pouvoir économique ou politique pour mobiliser des ressources suffisantes à la construction d'un complexe de la taille de Karang Anyar?

La fin du 16e siècle voit la naissance d'un sultanat qui, sous la suzeraineté javanaise, semble gagner en importance. C'est vraisemblablement de cette époque que datent les sites de

[75] Le texte d'Abu Zaid mentionné ci-dessus utilise le mot *thalaj* pour désigner l'estuaire qu'il compare au Tigre. On y reconnait le même mot d'origine indienne (Ferrand 1922: 57); l'auteur arabe, qui transcrit un terme étranger, l'a probablement utilisé par erreur pour cet estuaire, alors qu'il aurait normalement désigné le «lac» sur lequel donne le palais du roi.

Geding Suro à l'est de Palembang. Les Hollandais ouvrent sur la rive droite une factorerie au 17e siècle, qui suit son bonhomme de chemin jusqu'aux années 1810. Hors des archives de la VOC, que je n'ai pas eu le loisir de consulter, et d'un certain nombre de textes en malais et en javanais non encore édités ou même transcrits, il n'est pratiquement pas de sources aisément accessibles pour cette époque[76]. Il faut attendre les premières décades du 19ème siècle, lorsque Britanniques et Hollandais choisissent d'en découdre dans la ville, en y attisant des querelles dynastiques, pour à nouveau avoir une abondante littérature descriptive et quelques textes malais contemporains des évènements[77]. On est donc en terrain plus solide lorsqu'on aborde cette période finale de l'histoire du Sultanat de Palembang. On y apprend entre autres que le Sultan, comme ses congénères javanais de l'époque, dont il est proche culturellement et politiquement, est amateur de jardins, de réservoirs et semble-t-il, d'îles. Les matériaux qu'il a récupérés après avoir rasé la factorerie hollandaise ont servi aussitôt «à la construction d'un nouveau harem, qui jouxte le palais intérieur; mais les bâtiments n'en sont pas encore finis. Un grand réservoir d'eau, avec des embarcations de loisir, occupe le centre de cet endroit, et il est entouré de nombreuses maisons individuelles, pour les femmes de la cour»[78]. Nous sommes là sur le site-même du *keraton*, au cœur de la ville moderne. En amont de Palembang, nous raconte encore Thorn, «le fleuve se divise en deux larges branches; celui de gauche [la Sungei Ogan] mène à une villégiature du Sultan, qui consiste en plusieurs bungalows et jardins, admirablement répartis sur un ensemble de petits îles, nommées, en référence à leur grand nombre, les ‹Pulo Sariboo› [Pulau Seribu], ou les ‹Milles Iles›.» Là encore le Sultan avait fait transporter depuis la factorerie hollandaise nombre de matériaux de construction[79]. Un Sultan maître d'œuvre donc, amateur de monuments hydrauliques, qui pourrait bien avoir construit un complexe tel celui de Karang Anyar? Si c'était le cas, pourquoi les sources consultées, loquaces lorsqu'il s'agit de décrire les travaux entrepris par le dernier Sultan, n'en disent-ils mot? Et il faudrait dans ce cas encore expliquer la quasi-absence dans ce site de céramiques d'époques Ming tardive et Qing. Un monument aussi important, si proche de nous dans le temps, aurait-il laissé aussi peu de traces d'occupation? Une seule explication possible: il aurait été construit à la fin du sultanat, peu avant son abolition suite à l'intervention européenne du début du 19e siècle, et les Sultans n'auraient pas eu le temps d'en faire usage. Ce n'est pas exclu, mais cela aussi reste à prouver de façon convaincante. Un texte malais retraçant les épisodes du conflit entre Sultans, Hollandais et Britanniques cite à deux reprises le toponyme de Karang Anyar: à chaque fois, le Sultan

[76] Cependant, Barbara Andaya, qui travaille à une histoire de Palembang et a dépouillé systématiquement ces deux catégories de sources, m'assure qu'elle n'y a rien trouvé qui indiquerait une quelconque activité de bâtisseurs dans l'ouest de la ville (communication personnelle, 1987). John Bastin, qui a consacré une étude aux Britanniques à Palembang, m'a assuré pour sa part ne pas se souvenir d'avoir vu de telles références dans les documents de l'East India Company.

[77] Voir entre autres Thorn 1815; Court 1821; Sevenhoven 1825; Praetorius 1843; Sturler 1843; Alkemade 1883; Woelders 1975. A l'India Office Library, lors d'un passage malheureusement trop bref, je n'ai moi-même rien pu trouver dans les archives, documents cartographiques ou autres, qui indique que le Sultan ait rien construit de particulier à Karang Anyar.

[78] Thorn 1815: 158–159 et pl. XVII pour le plan du *keraton*.

[79] Une carte non datée au 1/25.000 dont je dispose (qui date probablement des années 1960) porte en effet bien une petite Sungei Pulau Seribu débouchant à quelques deux kilomètres en amont de l'Ogan, sur la rive gauche. Sur la rive droite de l'Ogan, face à ce toponyme, débouche un canal long de quelques 3 km, dont l'autre extrêmité rejoint la Musi, précisément devant le *keraton*. Il porte le nom de Sungei Kedukan Anyar, ou «Rivière nouvellement creusée». On retrouve donc ici, pour un canal apparemment tardif, le terme *kedukan*.

réfugié loin en amont de la Musi, vient rencontrer le responsable des forces d'occupation hollandaises, stationnées dans son ancien *keraton*; il fait donc halte à la limite du territoire occupé, au lieu-dit Karang Anyar. Le texte n'accompagne ce toponyme d'aucun autre qualificatif, d'aucune autre précision. En aurait-il été ainsi si le souverain y avait fait halte dans une de ses résidences? C'est peu probable vu la propension des textes du monde malais à surcharger d'ornements littéraires à valeur symbolique toute référence aux attributs de la royauté[80].

* * *

Le grand point d'interrogation doit donc rester celui de la date du complexe hydraulique de Palembang Ouest. Nous nous trouvons confrontés à un faisceau imposant de présomptions, dont l'une au moins n'est pas loin d'être décisive, et qui toutes attestent que les sites que l'on doit s'attendre à trouver à Srivijaya/Palembang ressemblent à s'y méprendre à ceux que l'on y a découvert ces dernières années. Me faisant l'avocat du diable, je n'ai pu fournir aucune objection solidement fondée à l'ancienneté du site. Ces fortes présomptions nous dispensent-elles pour autant de preuves? Certes pas, à moins de prendre le risque d'être plus tard accusés d'avoir aussi été les victimes d'une illusion d'optique. La balle est donc dans les mains des archéologues qui fouilleront sérieusement les sites de Palembang.

Jakarta, Paris 1984
Jakarta 1988

Addenda

Peu avant la mise sous presse de cet article, le 26 février 1988, Mme. Satyawati Suleiman est décédée des suites d'une longue maladie. C'est à la mémoire de celle qui s'est tant dépensée pour faire revivre les études srivijayennes que je dédie cette contribution.

[80] Woelders 1975: 180, 376. Une autre objection peut être facilement rejetée: la carte de 1821 donnant l'ordre de bataille de l'attaque hollandaise contre Palembang, indique un «jardin du Sultan» (*tuijn van den Sultans*), situé à l'intérieur des terres, en amont du palais. La carte n'étant pas topographiquement exacte, ce jardin se trouve placé face à l'embouchure de la Ogan, donc tout près, en apparence, de Karang Anyar (en fait le méandre de la Musi dans lequel le site est situé n'est pas représenté sur la carte). On a voulu y voir la preuve que c'était une représentation de ce site. Mais ce jardin est clairement sur cette carte voisin du «logement du Pangeran Adipati» et celui-ci, on le sait bien par ailleurs, jouxtait le *keraton* (et a donné son nom à ce quartier de la ville, le *kadipaten*). La carte a été publiée par de Clercq 1877 et par Woelders 1975. Cette objection a été émise dans le rapport de Budi Utomo et Nurhadi (1985, où la date de 1877 est attribuée par erreur à cette carte).

BIBLIOGRAPHIE

ADHYATMAN, S.

1981 *Keramik Kuno yang ditemukan di Indonesia/Ancient Ceramics found in Indonesia.* – Jakarta: The Ceramic Society of Indonesia, 1981.

1983 *Notes on Early Olive Green Wares found in Indonesia.* – Jakarta: The Ceramic Society, 1983.

ALKEMADE, J. A. van Rijn van

1883 «De Hoofdplaats Palembang», *TAG*, 7, 1883: 51–69.

AMBARY, H. MUARIF

1979 «Catatan tentang penelitian beberapa situs ‹masa› Srivijaya», in *Pra Seminar Penelitian Sriwijaya (Jakarta, 7–8 Desember 1978).* – Jakarta, 1979: 7–18.

1981 «Notes on Research on Sites from the Srivijaya Period», in *Studies on Srivijaya.* – Jakarta, Puslit Arkenas, 1981: 1–12.

1982 «Recent Archaeological Research in Sumatra», In *Final Report, SPAFA Consultative Workshop on Archaeological and Environmental Studies on Srivijaya.* – Bangkok: SPAFA, 1982: Appendix 3b.

BALASUBRAHMANIAM, S. R.

1935 «The lake of bricks of gold», *TBG*, 75, 1935: 618–620.

BOECHARI

1979 «An Old Malay Inscription at Palas Pasemah (South Lampong)», in *Pra Seminar Penelitian Sriwijaya (Jakarta, 7–8 Desember 1978).* – Jakarta: Puslit Arkenas, 1979: 19–42.

1981 «Report on Research on Srivijaya», in *Studies on Srivijaya.* – Jakarta: Puslit Arkenas, 1981: 79–84.

1986 «New Investigations on the Kedukan Bukit Inscription», in *Untuk Bapak Guru. Persembahan para murid untuk memperingati (...) Prof. Dr. A.J. Bernet Kempers.* – Jakarta: Pusat Penelitian Arkeologi Nasional, 1986, 33–56.

BOSCH, F. D. K.

1925 «Een Oorkonde van het Groote Klooster te Nâlandâ», *TBG*, 65, 1925: 509–588.

1929 «Oudheidkundig verslag over het derde en vierde kwartaal 1929», *OV*, 1929 (3–4): 129–167.

1930 «Verslag van een reis door Sumatra», *OV*, 1930: 133–157.

BOSCH, F. D. K. & DE HAAN, B.

1965 «The Old Javanese bathing place Jalatunda», *BKI*, 121(2), 1965: 189–232.

BRONSON, B.

1975 «A Lost Kingdom Mislaid: A Short Report on the Search for Srivijaya», *Field Museum of Natural History Bulletin*, 46(4), 1975: 16–20.

1977 «Exchange at the Upstream and Downstream Ends: Notes Towards a Functional Model of the Coastal State in Southeast Asia», In Karl L. Hutterer (ed), *Economic Exchange and Social Interaction in Southeast Asia: Perspectives from Prehistory, History and Ethnography.* – Ann Arbor, 1977: 39–52.

BRONSON, B.

1979 «The Archaeology of Sumatra and the Problem of Srivijaya», in R. B. Smith & W. Watson, *Early South East Asia*. – New York, Kuala Lumpur: OUP, 1979, 395–405.

BRONSON, B. & WISSEMAN, J.

1974 *Archeological Research in Sumatra 1974: a Preliminary Report*. – Unpublished Report, 1974.

1976 «Palembang as Srivijaya: the Lateness of Early Cities in Southern Southeast Asia», *AP*, 19(2), 1976: 220–239.

BROWN, R. L.

1987 «A Note on the Recently Discovered Ganeśa Image from Palembang, Sumatra», *Indonesia*, 43, 1987: 95–100.

BUDI UTOMO, BAMBANG

1985 «Karanganyar as a Srivijayan Site: New Evidence for the Study of Settlement Patterns of the Srivijayan Period», in *Final Report, SPAFA Consultative Workshop on Archaeological and Environmental Studies on Srivijaya*. – Bangkok: SPAFA, 1985, 273–291.

1987 *Laporan penelitian arkeologi: Palembang, Sumatra Selatan*. – Jakarta: Puslit Arkenas, 1987 (rapport inédit, 33p.).

1987a *Hasil peninjauan ke situs Geding Suro (Kotamadya Palembang)*. – Jakarta: Puslit Arkenas, 1987 (rapport inédit, 11p.).

BUDI UTOMO, BAMBANG & NURHADI RANGKUTI

1985 *Laporan penelitian arkeologi: Palembang, Sumatra Selatan*. – Jakarta: Puslit Arkenas, 1985 (rapport inédit, 69p.).

CASPARIS, J. G. DE

1956 *Prasasti Indonesia. II: Selected Inscriptions from the 7th to the 9th Century AD*. – Bandung, 1956.

1982 «Some Notes on the Epigraphic Heritage of Sriwijaya», In *Final Report, SPAFA Consultative Workshop on Archaeological and Environmental Studies of Srivijaya*. – Bangkok: SPAFA, 1982: Appendix 4h.

1985 «Srivijaya and Malayu», In *Final Report, SPAFA Consultative Workshop on Archaeological and Environmental Studies on Srivijaya*. – Bangkok: SPAFA, 1985: 245–255.

CERAMIC SOCIETY OF INDONESIA

1977 *Tempayan di Indonesia*. – Jakarta: The Ceramic Society of Indonesia, 1977.

CHAND CHIRAYU RAJANI

1974 «Background to the Srivijaya Story», *JSS*, 62(1), 1974: 174–211; 62(2), 1974: 285–324.

CHAVANNES, E.

1894 *Mémoire composé à l'époque de la grande dynastie T'ang sur les religieux éminents qui allèrent chercher la loi dans les pays d'Occident, par I-Tsing*. – Paris, 1894.

CLERCQ, F. S. A. DE

1877 «De Hoofdplaats Palembang», *TAG*, 2, 1877: 174–175.

COEDES, G.

1918 «Le Royaume de Çrīvijaya», *BEFEO*, XVIII(6), 1918: 1–36

1964 *Les Etats hindouisés d'Indochine et d'Indonésie*. – Paris, 1964.

1964a «A Possible Interpretation of the Inscription of Kedukan Bukit (Palembang)», in J. Bastin & R. Roolvink (eds), *Malayan and Indonesian Studies*. – Oxford, 1964: 42–47.

COURT, M. H.

1821 *An Exposition of the Relations of the British Government with the Sultaun and State of Palembang (...), with Descriptive Accounts of Palembang and the Island of Banca*. – London, 1821.

FERRAND, G.

1913–14 *Relations de voyages et textes géographiques arabes, persans et turks relatifs à l'Extrême-Orient, du VIIIe au XVIIIe siècles.* – Paris, 1913–14, 2 vols.

1922 «L'empire sumatranais de Çrīvijya», *JA*, 1922: 1–104, 161–246.

1932 «Quatre textes épigraphiques malayo-sanskrits de Sumatra et de Banka», *JA*, 221, 1932: 271–326.

GRAAF, H. J. DE & PIGEAUD, Th. G. Th.

1974 *De Eerste Moslimse Vorstendommen op Java.* – s'Gravenhage: VKI 69, 1974.

GROSLIER, B. -Ph.

1979 «La cité hydraulique angkorienne: exploitation ou surexploitation du sol?» *BEFEO*, 66, 1979: 161–202.

HARRISSON, T.

1964 «Monochrome Glass Beads from Malaysia and Elsewhere», *Man*, 64, 1964: 37–41.

1965 «Dusun Jars: from Mayfair and Friesland through Cairo to Sabah», *SMJ*, 12(25–26), 1965: 69–74.

1966 «A Small ‹Dusun-type› Jar in the Sarawak Museum», *SMJ*, 14(28–29), 1966: 156–157.

HASSAN SHUHAIMI, NIK

1978 «The Mitred Avalokiteśvara from Palembang: its Significance on the Origin and Development of Srivijayan Art», *Akademika*, 13, 1978.

1979 «The Bukit Seguntang Buddha: A Reconsideration of its Date», *JMBRAS*, 52(2), 1979: 40–49.

HIRTH, F. & ROCKHILL, W. W.

1911 *Chau Ju-kua: His Work on the Chinese and Arab Trade in the Twelth and Thirteenth Centuries, Entitled Chu-fan-chï.* – St. Petersbourg, 1911.

JACKSON, J. C.

1973 «Post-Independence Developments and the Indonesian City: Preliminary Observations on the Spatial Structure of Palembang», *Sumatra Research Bulletin*, 2(2), 1973: 3–11.

KAIDA, YOSHIHIRO

1980 «Physiographic regions in the Komering-Ogan river basin, South Sumatra», in Tsubouchi & Iljas 1980: 1–19.

KHEMCHATI THEPCHAI

1983 «The Excavation at Laem Pho: A Srivijaya Entrepôt?», In *Final Report, SPAFA Consultative Workshop on Archaeological and Environmental Studies on Srivijaya.* – Bangkok: SPAFA, 1983: 153–164.

1983a «Archaeological Site at Ko Khor-Khao, Amphoe Khura Buri, Phangnga Province», In *Final Report, SPAFA Consultative Workshop on Archaeological and Environmental Studies on Srivijaya.* – Bangkok: SPAFA, 1983: 239–243.

KEMPERS, A. J. BERNET

1937 *The Bronzes of Nālandā and Hindu-Javanese Art.* – Leiden, 1937 (proefschrift).

KROM, N. J.

1931 «Antiquities of Palembang», *Annual Bibliography of Indian Archaeology for the year 1931*: 29–33.

KULKE, H.

sous presse « ‹Kadâtuan Srîvijaya› – Empire or Kraton of Srivijaya ? A Reassessment of the Epigraphical Evidence», in J. Stargardt (ed.), *The Asian City and State.* – Leiden: sous presse.

LA FAILLE, P. ROO DE

1929 «Uit de Palembangschen Sultanstijd» in *Festbundel Uitgegeven door het Bataviaasch Genootschap (...) 1778–1928.* – Weltevreden, 1929, vol. II: 316–352.

LAMB, A.

1965 «Some Glass Beads from the Malay Peninsula», *Man*, 65, 1965: 36–38.

1966 «Some Observations on Stone and Glass Beads in Early South-east Asia», *JMBRAS*, 38(2), 1966: 87–124.

LOMBARD, D.

1969 «Jardins a Java», *Arts Asiatiques*, 20, 1969: 135–183.

MANGUIN, P. -Y.

1982 «The Sumatran Coastline in the Straits of Bangka: New Evidence for its Permanence in Historical Times», *SPAFA Digest*, 3(2), 1982: 24–29.

1982a «Report on Two New Archaeological Sites», In *Final Report, SPAFA Consultative Workshop on Archaeological and Environmental Studies on Srivijaya*. – Bangkok, 1982: Appendix 4e.

1984 «Garis pantai Sumatra di Selat Bangka: Sebuah bukti baru tentang keadaan yang permanen pada masa sejarah», *Amerta*, 8, 1984: 17–24 [traduction de Manguin 1982].

1984a *Report on a Survey of Two Archaeological Sites in the Bukit Seguntang Area*. – Paris/ Jakarta: EFEO/Puslit Arkenas, 1984 (rapport inédit, 50p.).

1986 *Report on a Visit to Archaeological Sites in Palembang with Prof. Wolters, 5–7 November 1986*. – Jakarta: EFEO/Puslit Arkenas, 1986 (rapport inédit, 17p.).

1987 *Report on the Kampung Samirejo Boat Remains and on a Visit to Srivijayan Sites, Palembang, September 1987*. – Jakarta: EFEO/Puslit Arkenas, 1987 (rapport inédit, 31p.).

MCKINNON, E. E.

1979 «A Note on the Discovery of Spur-Marked Yueh-Type Sherds at Bukit Seguntang, Palembang», *JMBRAS*, 52(2), 1979: 50–58.

1985 «Early Polities in Southern Sumatra: Some Preliminary Observations based on Archaeological Evidence», *Indonesia*, 40, 1985: 1–36.

MCKINNON, E. E. & MILNER, A. C.

1979 «A Letter from Sumatra: A Visit to Some Early Sumatran Historical Sites», *Indonesia Circle*, 18, 1978: 2–21.

MEDLEY, M.

1981 *Tang Pottery and Porcelain*. – London, Boston, 1981.

MILLS, J. V. G. (éd.)

1970 *Ma Huan, The Overall Survey of the Ocean's Shores, 1433*. – Cambridge: Hakluyt Society, 1970.

NOORDUYN, J. & VERSTAPPEN, H. Th.

1972 «Purnavarman's River Works near Tugu», *BKI*, 128, 1972: 298–307.

PERQUIN, P. J.

1928 «Oudheidkundig Onderzoek te Palembang», *OV*, 1928(1): 124–128.

PISIT CHAROENWONGSA

1985 «A Confusing Picture of Srivijaya History», In *Final Report, SPAFA Consultative Workshop on Archaeological and Environmental Studies on Srivijaya*. – Bangkok: SPAFA, 1985: 105–112.

PRAETORIUS, C. F. E.

1843 «Eenige Bijzonderheden omtrent Palembang», in C. L. Blume (ed), *De Indische Bij. Tijdschrift ter bevording van de kennis der Ned. Volksplantiger en dezzelver belangen*. – Leyden: Deel I, 1843.

RIDHO, ABU

1982 «Ceramic Collection in the Museum Nasional Jakarta», In *Final Report, SPAFA Consultative Workshop on Archaeological and Environmental Studies on Srivijaya*. – Bangkok: SPAFA, 1982: Appendix 4c.

ROXAS-LIM, A.
1985 «A Preliminary Report of Srivijayan-Philippine Relations», In *Final Report, SPAFA Consultative Workshop on Archaeological and Environmental Studies on Srivijaya.* – Bangkok: SPAFA, 1985: 189–204.
SATARI, SRI SOEJATMI
1985 «Research Activities in Indonesia, Sumatra», In *Final Report, SPAFA Consultative Workshop on Archaeological and Environmental Studies on Srivijaya.* – Bangkok: SPAFA, 1985: 73–79.
SAUVAGET, J. (éd.)
1954 «Les Merveilles de l'Inde», in *Memorial Jean Sauvaget.* Damas: Institut français de Damas, 1954, tome I: 189–312.
SCHNITGER, F. M.
1935 *Oudheidkundige vondsten in Palembang.* – Palembang, [1935].
1935a *Oudheidkundige vondsten in Palembang, Bijlage B: Addenda en Corrigenda.* – Palembang [1935].
1936 *Oudheidkundige vondsten in Palembang. Bijlage C.* – Leiden, 1936.
1937 *The Archaeology of Hindoo Sumatra.* – Leiden, 1937.
1939 *Forgotten Kingdoms in Sumatra.* – Leiden, 1939 (1964, 2e éd.).
SCHOLZ, U.
1983 *The Natural Regions of Sumatra and their Agricultural Production Pattern: A Regional Analysis.* – Bogor: Central Research Institute for Food Crops, 1983, 2 vols.
SEVENHOVEN, J. J. VAN
1825 «Beschrijving van de Hoofdplaats van Palembang», *VBG*, 9, 1825: 1–126.
SPAFA
1979 *Final Report, Workshop on Research on Srivijaya, Jakarta 1979.* – Bangkok: SPAFA, 1979.
1982 *Final Report, Consultative Workshop on Archaeological and Environmental Studies on Srivijaya, Jakarta, Palembang and Jambi, 1982.* – Bangkok: SPAFA, 1982.
1983 *Final Report, Consultative Workshop on Archaeological and Environmental Studies on Srivijaya, Bangkok and South Thailand, 1983.* – Bangkok: SPAFA, 1983.
1985 *Final Report, Consultative Workshop on Archaeological and Environmental Studies on Srivijaya, Jakarta and Sumatra 1985.* – Bangkok: SPAFA, 1985.
STURLER, W. L. de
1843 *Proeve eener Beschrijving van het Gebeid van Palembang.* – Groningen, 1843.
SUKENDAR, H.
1975 «Catatan sementara tentang temuan manik-manik prasejarah di Kampung Unglen, Lebak Kranji, Palembang», *Bulletin Yaperna*, 2(6), 1975: 57–69.
SULEIMAN, SATYAWATI
1982 «Country Report of Indonesia», In *Final Report, SPAFA Consultative Workshop on Archaeological and Environmental Studies on Srivijaya.* – Bangkok: SPAFA, 1982: Appendix 3a.
1983 «The Role of the Śailendras in Srivijaya», In *Final Report, SPAFA Consultative Workshop on Archaeological and Environmental Studies on Srivijaya.* – Bangkok: SPAFA, 1983: Appendix 4a.
1985 «The Art of Srivijaya», In *Final Report, SPAFA Consultative Workshop on Archaeological and Environmental Studies on Srivijaya.* – Bangkok: SPAFA, 1985: 97–104.
SURASTOPO H. (ed)
1985 *Laporan Pemetaan terintegrasi kepurbakalaan Sriwijaya.* – Yogyakarta: Bakosurtanal & Universitas Gadjah Mada, 1985 (rapport inédit).

SURASTOPO, H. & SUTIKNO
1985 «Looking for Sriwijaya: A Geomorphological Approach to Locating the Capital of the Ancient Kingdom», in *Proceedings of the Regional Symposium on Remote Sensing Applications for Socio-Economic Aspects of the Environment*. – Yogyakarta: ESCAP/Gajah Mada University, 1985: 99–100.

TAKAKUSU, J.
1896 *A Record of Buddhist Religion as Practised in India and the Malay Archipelago (A.D. 671–695) by I-Tsing*. – Oxford, 1896.

TEEUW, A., ROBSON, S.O. *et.al.* (éds)
1969 *Siwaratrikalpa of Mpu Tanakun. An Old Javanese Poem, its Indian sources and Balinese illustrations*. – The Hague: Biblioteca Indonesica, 3, 1969.

THORN, W.
1815 *Memoir of the conquest of Java; with the subsequent operation of the British forces in the Oriental Archipelago*. – London, 1815.

TIBBETTS, G. R.
1979 *A Study of the Arabic Texts containing Material on South-East Asia*. – London, Leiden: Royal Asiatic Society, 1979.

TIM PEMETAAN DAN PENELITIAN GEOLOGI DAN ARKEOLOGI
1984 *Laporan pemetaan dan penelitian geologi di Bukit Seguntang dan sekitarnya, Kotamadya Palembang, dan penelitian arkeologi di daerah Kotamadya Palembang, Propinsi Sumatra Selatan*. – Jakarta: Pusat Penelitian Arkeologi Nasional, 1984 (rapport inédit).

TSUBOUCHI, YOSHIHIRO & ILJAS, N. (eds.)
1980 *South Sumatra: Man and Agriculture*. – Kyoto: Centre for Southeast Asian Studies, 1980.

WATSON, W.
1984 *Tang and Liao Ceramics*. – London, 1984.

WESTENENK, L. C.
1921 «Uit het Land van Bittertong (Zuid-Soematra)», *Djawa*, 1(1), 1921: 5–11.
1923 «Boekit Segoentang en Goenoeng Mahaméroe uit de Sedjarah Melajoe», *TBG*, 68(1), 1923: 212–226.

WHEATLEY, P.
1983 *Nāgara and Commandery: Origins of the Southeast Asian Urban Traditions*. – Chicago: University of Chicago, Department of Geography Research Paper No. 207–208, 1983.

WHITEHOUSE, D.
1973 «Chinese Stoneware from Siraf: the Earliest Finds», In N. Hammond (ed). *South Asian Archaeology*. – London 1973: 241–255.

WILKINSON, R. J.
1959 *A Malay-English Dictionary (Romanised)*. – London, 1959, 2 vols.

WINSTEDT, R. O.
1938 «The Malay Annals or Sejarah Melayu», *JMBRAS*, 16(3), 1938: 1–226.

WOELDERS, M. O.
1975 *Het Sultanaat Palembang, 1811–1825*. –'–Gravenhage: VKI 72, 1975.

WOLTERS, O. W.
1966 «A Note on the Capital of Srivijaya during the Eleventh Century», in Ba Shin, J. Boisselier & A. B. Griswold (eds), *Essays offered to G. H. Luce*. – Ascona: Artibus Asiae (Supplementum 23), vol. I, p. 225–239.
1967 *Early Indonesian commerce: A study of the origins of Srivijaya*. – Ithaca, New York: Cornell University Press, 1967.
1970 *The Fall of Srivijaya in Malay History*. – Kuala Lumpur/Singapore: Oxford University Press, 1970.

WOLTERS, O. W.

1979 «Studying Srivijaya», *JMBRAS*, 52(2), 1979: 1–32.

1979a «A Note on Sungsang Village at the Estuary of the Musi River in Southeastern Sumatra: A Reconsideration of the Historical Geography of the Palembang Region», *Indonesia*, 27, 1979: 33–50.

1984 «Palembang Revisited», *Cornell University, Southeast Asia Program Bulletin*, 1984: 17–18.

1986 «Restudying Some Chinese Writings on Sriwijaya», *Indonesia*, 42, 1986: 1–41.

WRIGHT, M.

1983 «Observations on Srivijaya», In *Final Report, SPAFA Consultative Workshop on Archaeological and Environmental Studies on Srivijaya*. – Bangkok: SPAFA, 1983, 269–276.

WYRTKI, K.

1961 *Physical Oceanography of the Southeast Asian Waters*. – La Jolla: The University of California, Scripps Institute of Oceanography, 1961.

YAMAMOTO TATSURO

1983 "Reexamination of Historical Texts Concerning Srivijaya", In *Final Report, SPAFA Consultative Workshop on Archaeological and Environmental Studies on Srivijaya*. – Bangkok: SPAFA, 1983, 171–179.

1985 "Transformation of the Chinese Images of South Seas Countries from the 12th to the 14th Centuries", In *Final Report, SPAFA Consultative Workshop on Archaeological and Environmental Studies on Srivijaya*. – Bangkok: SPAFA, 1985: 205–211.

ZAINIE, C. M. (with T. HARRISSON)

1967 "Early Chinese Stonewares Excavated in Sarawak, 1947–67: A Suggested First Basic Classification", *SMJ*, 15 (30–31), 1967: 30–90.

ANNEXE

LISTE DES COMMUNICATIONS PRESENTEES AUX QUATRE «SPAFA WORKSHOP ON RESEARCH ON SRIVIJAYA» 1979–1985

AMBARY, H. MUARIF

1982 «Recent Archaeological Researches in Sumatra», in *Final Report, SPAFA Consultative Workshop on Archaeological and Environmental Studies on Srivijaya*. – Bangkok: SPAFA, 1982: Appendix 3b.

BANJONG WONGWICHIEN

1983 «The Excavation and Renovation of Wat Lo-Ong, Amphoe Chaiya, Surat Thani», In *Final Report, SPAFA Consultative Workshop on Archaeological and Environmental Studies on Srivijaya*. – Bangkok: SPAFA, 1983: Appendix 6c.

BOECHARI

1979a «Report on Research on Sriwijaya», In *Final Report, SPAFA Workshop on Research on Srivijaya*. – Bangkok: SPAFA, 1979: Appendix 3a.

1985 «Ritual Deposits of Candi Gumpung (Muara Jambi)», In *Final Report, SPAFA Consultative Workshop on Archaeological and Environmental Studies on Srivijaya*. – Bangkok: SPAFA, 1985: 229–243.

BUDI UTOMO, BAMBANG

1985 «Karanganyar as a Srivijayan Site: New Evidence for the Study of Settlement Patterns of the Srivijayan Period», in *Final Report, SPAFA Consultative Workshop on Archaeological and Environmental Studies on Srivijaya*. – Bangkok: SPAFA, p. 273–291.

CASPARIS, J. G. DE

1982 «Some Notes on the Epigraphic Heritage of Sriwijaya», In *Final Report, SPAFA Consultative Workshop on Archaeological and Environmental Studies on Srivijaya.* Bangkok: SPAFA, 1982: Appendix 4h.

1985 «Srivijaya and Malayu», In *Final Report, SPAFA Consultative Workshop on Archaeological and Environmental Studies on Srivijaya.* – Bangkok: SPAFA, 1985: 245–255.

CHUSIRI CHAMORAMAN

1983 «Some Historical International Ports of the Malay Peninsula», In *Final Report, SPAFA Consultative Workshop on Archaeological and Environmental Studies on Srivijaya.* – Bangkok: SPAFA, 1983: Appendix 6b.

1985 «Srivijaya and Contemporary Archaeological Findings at Pattani», In *Final Report, SPAFA Consultative Workshop on Archaeological and Environmental Studies on Srivijaya.* – Bangkok: SPAFA, 1985: 161–166.

DHIDA SARAYA

1983 «The Development of the Thai Peninsular States with Special Reference to ‹Tambralinga› (6th–13th Centuries)», In *Final Report, SPAFA Consultative Workshop on Archaeological and Environmental Studies on Srivijaya.* – Bangkok: SPAFA, 1983: Appendix 4g.

DISKUL, SUBHADRADIS

1979 «A Short History of the Srivijaya Kingdom and Its Art in Southern Thailand», In *Final Report, SPAFA Workshop on Research on Srivijaya.* – Bangkok: SPAFA, 1979: Appendix 3d.

FERDINANDUS, P. E. J.

1983 «Indonesian Traditional Music Instruments in the Sailendra Period», In *Final Report, SPAFA Consultative Workshop on Archaeological and Environmental Studies on Srivijaya.* – Bangkok: SPAFA, 1983: Appendix 4d.

1985 «Some Remarks on Musical Instruments History in Southeast Asia Related to the Srivijaya Studies», In *Final Report, SPAFA Consultative Workshop on Archaeological and Environmental Studies on Srivijaya.* – Bangkok: SPAFA, 1985: 311-322.

FRANCISCO, J. R.

1983 «Notes on the Ethnography of Srivijaya», In *Final Report, SPAFA Consultative Workshop on Archaeological and Environmental Studies on Srivijaya.* – Bangkok: SPAFA, 1983: Appendix 4e.

1985 «The Iconography of Hindu and Buddhist Images», In *Final Report, SPAFA Consultative Workshop on Archaeological and Environmental Studies on Srivijaya.* – Bangkok: SPAFA, 1985: 167–188.

FRANCISCO, J. R. & HAN, B. A.

1979 «Country Report of the Philippines», In *Final Report, SPAFA Workshop on Research on Srivijaya.* – Bangkok: SPAFA, 1979: Appendix 3c.

HAN, B. A.

1983 «Notes on a Photo-Ethnographic Survey of the Sama of Central Sulu and the Indonesians of Sungsang», In *Final Report, SPAFA Consultative Workshop on Archaeological and Environmental Studies on Srivijaya.* – Bangkok: SPAFA, 1983: Appendix 4f.

HASSAN SHUMAIMI, NIK & OTHMAN BIN MOHD. YATIM

1979 «Country Report on Past or On-going Research in Malaysia on Srivijaya», In *Final Report, SPAFA Workshop on Research on Srivijaya.* – Bangkok: SPAFA, 1979: Appendix 3b.

HASSAN SHUHAIMI, NIK

1985 «Country Report on Past and On-going Research in Malaysia on Srivijaya after 1979», In *Final Report, SPAFA Consultative Workshop on Archaeological and Environmental Studies on Srivijaya.* – Bangkok: SPAFA, 1985: 323–332.

KHEMCHATI THEPCHAI

1982 «The Environmental and Archaeological Studies on Srivijaya at Chaiya, Surat Thani Province», In *Final Report, SPAFA Consultative Workshop on Archaeological and Environmental Studies on Srivijaya.* – Bangkok: SPAFA, 1982: Appendix 3f.

1983 «The Excavation at Laem Pho: A Srivijaya Entrepôt?», In *Final Report, SPAFA Consultative Workshop on Archaeological and Environmental Studies on Srivijaya.* – Bangkok: SPAFA, 1983: Appendix 4i.

1983a «Archaeological Site at Ko Khor-Khao, Amphoe Khura Buri, Phangnga Province», In *Final Report, SPAFA Consultative Workshop on Archaeological and Environmental Studies on Srivijaya.* – Bangkok: SPAFA, 1983: Appendix 6d.

KONGKAEW VEERAPRAJAK

1985 «Inscriptions from South Thailand», In *Final Report, SPAFA Consultative Workshop on Archaeological and Environmental Studies on Srivijaya.* – Bangkok: SPAFA, 1985: 131–160.

MACHI SUHADI

1983 «Seven Old-Malay Inscriptions Found in Java", In *Final Report, SPAFA Consultative Workshop on Archaeological and Environmental Studies on Srivijaya.* – Bangkok: SPAFA, 1983: Appendix 4b.

1985 «Inscriptions from Muara Jambi», in *Final Report, SPAFA Consultative Workshop on Archaeological and Environmental Studies on Srivijaya.* – Bangkok: SPAFA, 1985: 257–262.

MANGUIN, P. -Y.

1982 «The Sumatran Coastline in the Straits of Bangka: New Evidence for its Permanence in Historical Times», *SPAFA Digest*, 3(2), 1982: 24–29.

1982 «Report on Two New Archaeological Sites», In *Final Report, SPAFA Consultative Workshop on Archaeological and Environmental Studies on Srivijaya.* – Bangkok: SPAFA, 1982, Appendix 4e.

1983 «Comments on the Concept of Trans-Peninsular Routes», In *Fianal Report, SPAFA Consultative Workshop on Archaeological and Environmental Studies on Srivijaya.* – Bangkok: SPAFA, 1983: Appendix 7d.

1985 «Research on the Ships of Srivijaya (and of 1st Millenium AD Southeast Asia). A Progress Report», in *Final Report, SPAFA Consultative Workshop on Archaeological and Environmental Studies on Srivijaya.* – Bangkok: SPAFA, 1985: 291–306.

MCKINNON, E. E.

1982 «A Brief Note on Muara Kumpeh Hilir: an Early Port Site on the Batang Hari?» *SPAFA Digest*, 3(2), 1982: 37–40.

1984 «New Data for Studying the Early Coastline in the Jambi Area», *SPAFA Digest*, 5(2), 1984: 4–8.

NOERHADI MAGETSARI

1985 «On the Study of Buddhism of Srivijaya», In *Final Report, SPAFA Consultative Workshop on Archaeological and Environmental Studies on Srivijaya.* – Bangkok: SPAFA, 1985: 213–214.

PHASOOK INDRAWOOTH

1982 «A Study on Local Ceramics of Southern Thailand and Their Relations to Dvaravati and Srivijayan Cultures», In *Final Report, SPAFA Consultative Workshop on Archaeological and Environmental Studies on Srivijaya.* – Bangkok: SPAFA, 1982: Appendix 3e.

PISIT CHAROENWONGSA

1985 «A Confusing Picture of Srivijaya History», In *Final Report, SPAFA Consultative Workshop on Archaeological and Environmental Studies on Srivijaya.* – Bangkok: SPAFA, 1985: 105–112.

PORNCHAI SUCHITTA

1983 «An Overview of the Country Papers from Thailand», In *Final Report, SPAFA Consultative Workshop on Archaeological and Environmental Studies on Srivijaya*. – Bangkok: SPAFA, 1983: Appendix 4j.

PREECHA NOONSUK

1983 «The Ancient Settlement of Mok Khalan», In *Final Report, SPAFA Consultative Workshop on Archaeological and Environmental Studies on Srivijaya*. – Bangkok: SPAFA, 1983: Appendix 6e.

1983a «Sichon: An Ancient Brahmanical Settlement on the Malay Peninsula», In *Final Report, SPAFA Consultative Workshop on Archaeological and Environmental Studies on Srivijaya*. – Bangkok: SPAFA, 1983: Appendix 4h.

RIDHO, ABU

1982 «Ceramic Collection in the Museum Nasional Jakarta», In *Final Report, SPAFA Consultative Workshop on Archaeological and Environmental Studies on Srivijaya*. – Bangkok: SPAFA, 1982: Appendix 4c.

ROXAS-LIM, A.

1985 «A Preliminary Report of Srivijayan-Philippine Relations», In *Final Report, SPAFA Consultative Workshop on Archaeological and Environmental Studies on Srivijaya*. – Bangkok SPAFA, 1985: 189–204.

SARTONO, S.

1982 «Gold in Historic Sumatra», In *Final Report, SPAFA Consultative Workshop on Archaeological and Environmental Studies on Srivijaya*. – Bangkok: SPAFA, 1982: Appendix 4f.

1985 «The Historic Sea Route Around Bangka and Belitung: A Geological Interpretation», In *Final Report, SPAFA Consultative Workshop on Archaeological and Environmental Studies on Srivijaya*. – Bangkok: SPAFA, 1985: 215–227.

SATARI, SRI SOEJATMI

1985 «Research Activities in Indonesia, Sumatra», In *Final Report, SPAFA Consultative Workshop on Archaeological and Environmental Studies on Srivijaya*. – Bangkok: SPAFA, 1985: 73–79.

SHOJI ITO

1983 «Remarks on the Iconography of Bodhisattva Images Found in Chaiya, Southern Thailand», In *Final Report, SPAFA Consultative Workshop on Archaeological and Environmental Studies on Srivijaya*. – Bangkok: SPAFA, 1983: Appendix 5c.

SOEKARTO K. ATMODJO

1985 «Short Notes on the Old Malay Inscriptions in Central Java», In *Final Report, SPAFA Consultative Workshop on Archaeological and Environmental Studies on Srivijaya*. – Bangkok: SPAFA, 1985: 81–95.

SOEKMONO

1985 «The Architecture of Srivijaya: A Review», In *Final Report, SPAFA Cosultative Workshop on Archaeological and Environmental Studies on Srivijaya*. – Bangkok: SPAFA, 1985: 57–71.

SRISAKRA VALLIBHOTAMA

1982 «A Survey of Ancient Settlements in Southern Thailand», In *Final Report, SPAFA Consultative Workshop on Archaeological and Environmental Studies on Srivijaya*. – Bangkok: SPAFA, 1982: Appendix 3d.

STARGARDT, J.

1982 «The Satingpra Civilization and Its Relevance to Srivijayan Studies», In *Final Report, SPAFA Consultative Workshop on Archaeological and Environmental Studies on Srivijaya*. – Bangkok: SPAFA, 1982: Appendix 4b.

STARGARDT, J.
1983 «Kendi Production at Kok Moh, Songkhla Province, and Srivijayan Trade in the 11th Century», In *Final Report, SPAFA Consultative Workshop on Archaeological and environmental Studies on Srivijaya.* – Bangkok: SPAFA, 1983: Appendix 5b.

SUKATNO, SRI H. ENDANG
1983 «Stupikas and Votive Tablets Found in Indonesia», In *Final Report, SPAFA Consultative Workshop on Archaeological and Environmental Studies on Srivijaya.* – Bangkok: SPAFA, 1983: Appendix 4c.
1985 «Beads from Muara Jambi», In *Final Report, SPAFA Consultative Workshop on Archaeological and Environmental Studies on Srivijaya.* – Bangkok: SPAFA, 1985: 307–310.

SULEIMAN, SATYAWATI
1982 «Country Report of Indonesia», In *Final Report, SPAFA Consultative Workshop on Archaeological and Environmental Studies on Srivijaya.* – Bangkok: SPAFA, 1982: Appendix 3a.
1983 «The Role of the Sailendras in Srivijaya», In *Final Report, SPAFA Consultative Workshop on Archaeological and Environmental Studies on Srivijaya.* – Bangkok: SPAFA, 1983: Appendix 4a.
1985 «The Art of Srivijaya», In *Final Report, SPAFA Consultative Workshop on Archaeological and Environmental Studies on Srivijaya.* – Bangkok: SPAFA, 1985: 97–104.

TARAPONG SRISUCHART
1985 «The Early Historic Sites and the Remains in Southern Thailand», In *Final Report, SPAFA Consultative Workshop on Archaeological and Environmental Studies on Srivijaya.* – Bangkok: SPAFA, 1985: 113–130.

TJANDRASASMITA, UKA
1982 «A Brief Information on the Restoration Work of the Temples at Muara Jambi», In *Final Report, SPAFA Consultative Workshop on Archaeological and Environmental Studies on Srivijaya.* – Bangkok: SPAFA, 1982: Appendix 4g.

VEERAPRAJAK, K.
1985 «Inscriptions from South Thailand», in *Final Report, SPAFA Consultative Workshop on Archaeological and Environmental Studies on Srivijaya.* – Bangkok: SPAFA, 1985: 105–112/*SPAFA Digest*, 7(1), 1986: 7–21.

YAMAMOTO TATSURO
1983 «Reexamination of Historical Texts Concerning Srivijaya», In *Final Report, SPAFA Consultative Workshop on Archaeological and Environmental Studies on Srivijaya.* – Bangkok: SPAFA, 1983: Appendix 5a.
1985 «Transformation of the Chinese Images of South Seas Countries from the 12th to the 14th Centuries», In *Final Report, SPAFA Consultative Workshop on Archaeological and Environmental Studies on Srivijaya.* – Bangkok: SPAFA, 1985: 205–211.

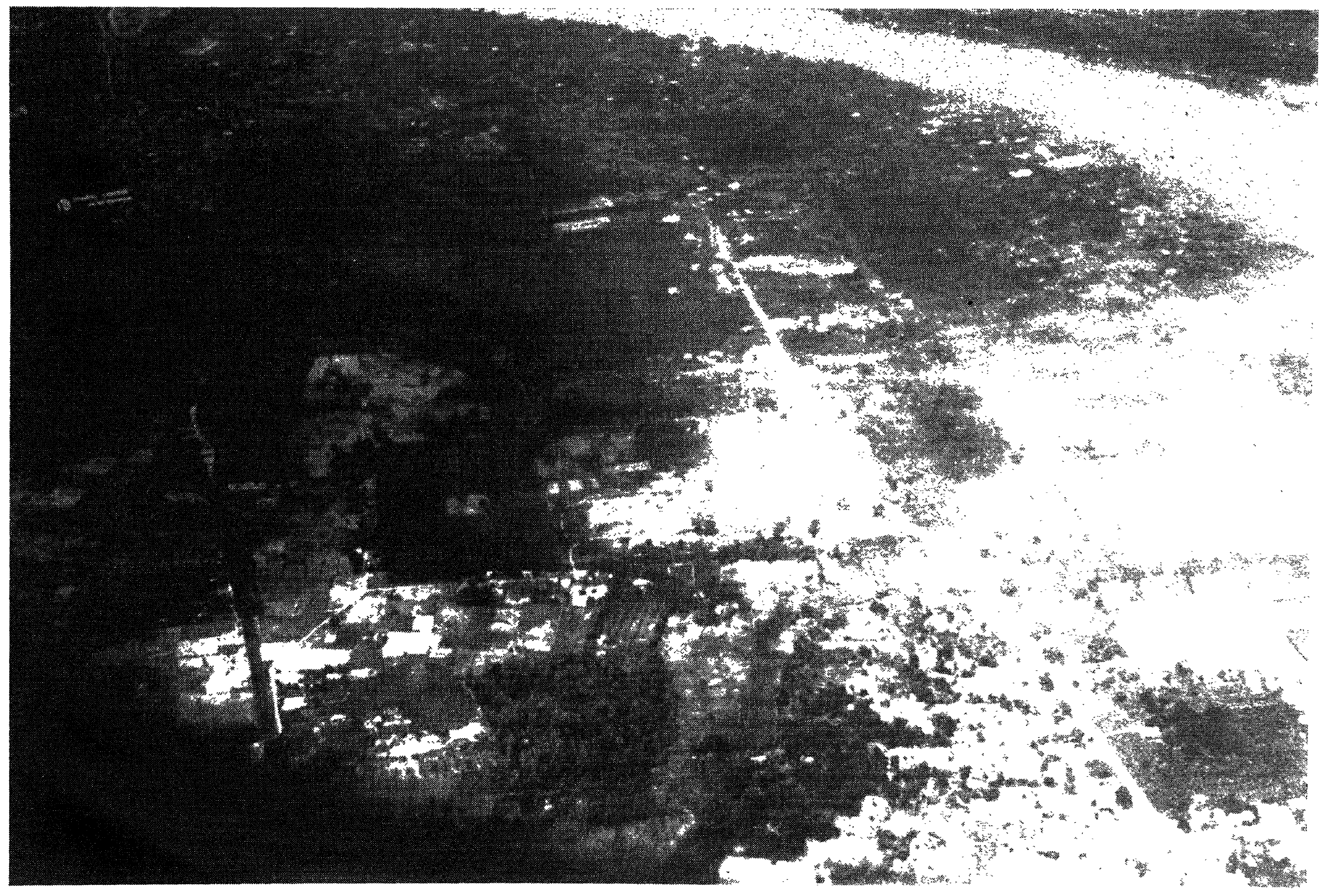


Fig. 1. — Vue aérienne de Karang Anyar en 1985 (vue vers l'est; au centre, le site A).



Fig. 2. — Karang Anyar A (réservoir nord, vue de l'île de Cempaka, depuis la terrasse centrale).

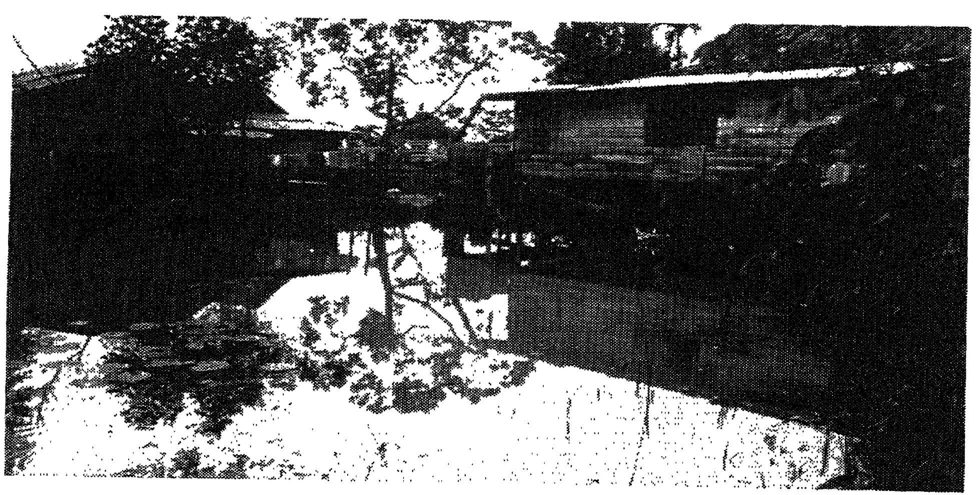


Fig. 3. — Karang Anyar A (canal est, près du coin sud-est).

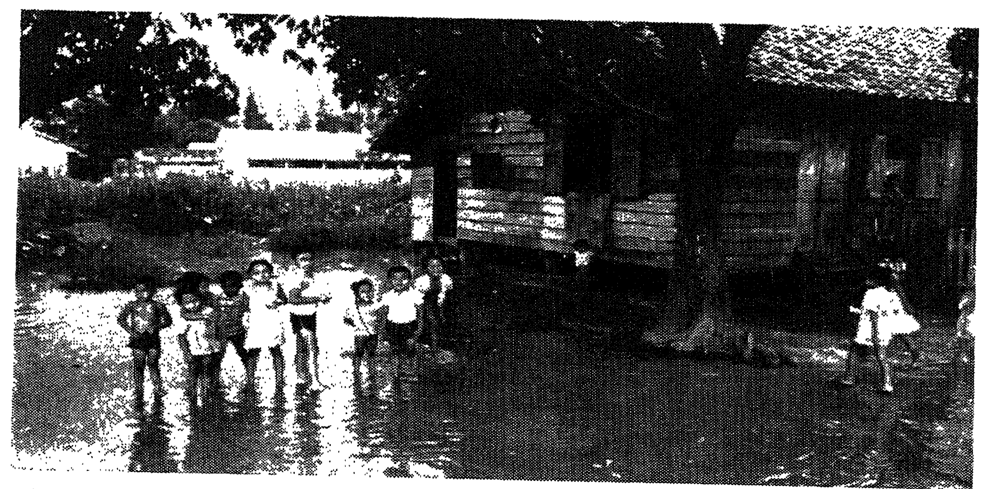


Fig. 4. — Karang Anyar A (sud de la terrasse centrale, inondée par une marée de vives-eaux).

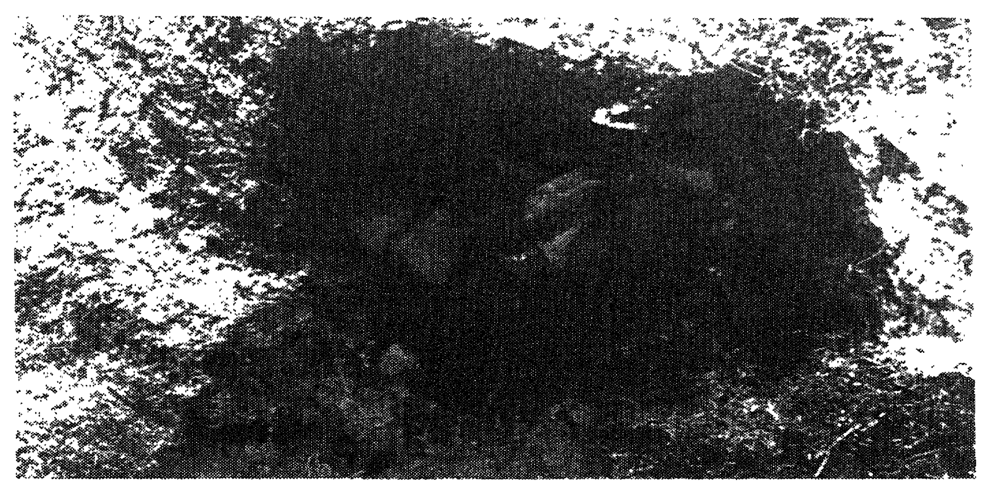


Fig. 5. — Karang Anyar B (île centrale plantée d'arbres, réservoir au premier plan).

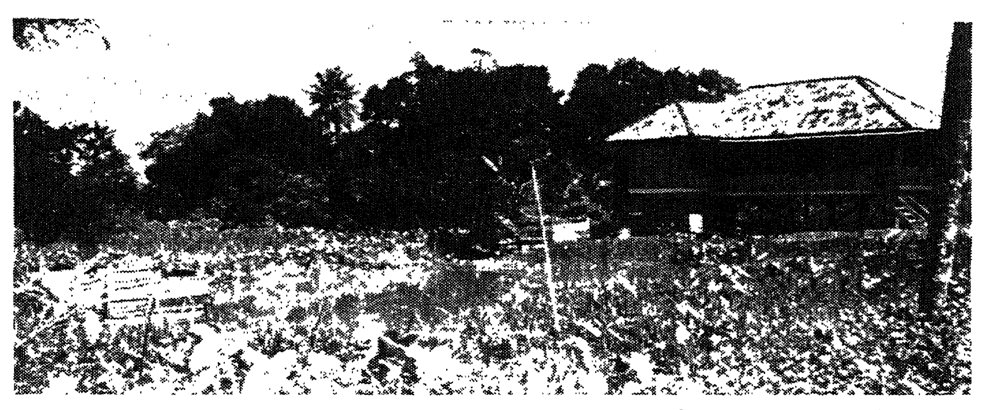


Fig. 6. — Karang Anyar A (terrasse centrale, briques *in situ*, dans un puits creusé par les paysans; photo E. E. McKinnon).



Fig. 7. — Sungei Kedukan Bukit, près de son confluent avec la Sungei Musi.



Fig. 8. — Canal de Suak Bujang (au nord de Karang Anyar A).

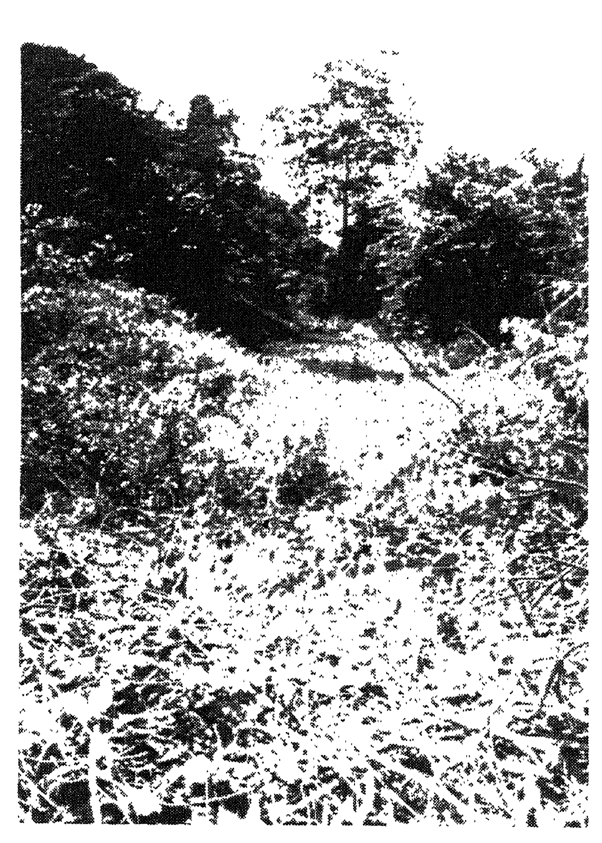


Fig. 9. — Canal de Suak Bujang (près de Ladang Sirap, coupant à travers un *talang*).

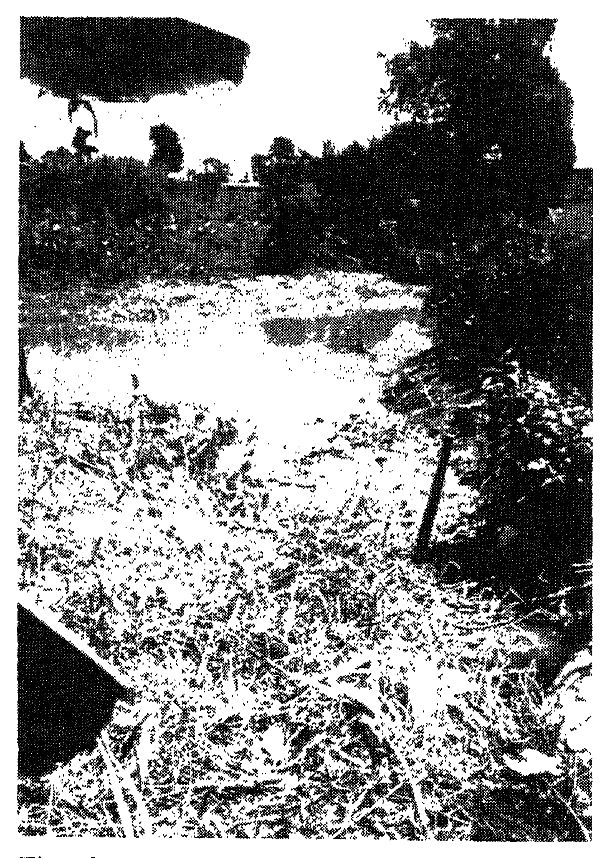


Fig. 10. — Canal de Suak Bujang (confluent avec la Sungei Rambutan).



Fig. 11. — Environnement typique de Palembang Ouest : au premier plan, un *lebak* marécageux ; au fond, un *talang* surélevé et planté d'arbres.



Fig. 12. — Cours (canalisé ?) de la Sungei Tapak ; à gauche, surélevé, site possible d'un stûpa.



Fig. 13. — Sungei Lamidaro (à la hauteur de Talang Kikim).

Fig. 14. — Bukit Seguntang (la colline vue du sud, en 1980).

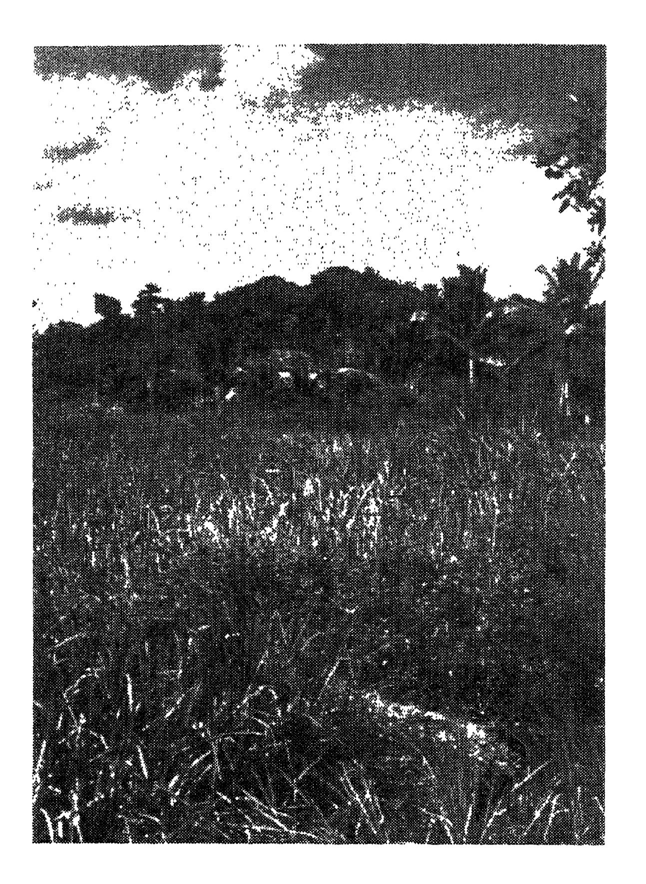


Fig. 15. — Bukit Seguntang: le «grand Buddha», tel que conservé au Musée Badaruddin.

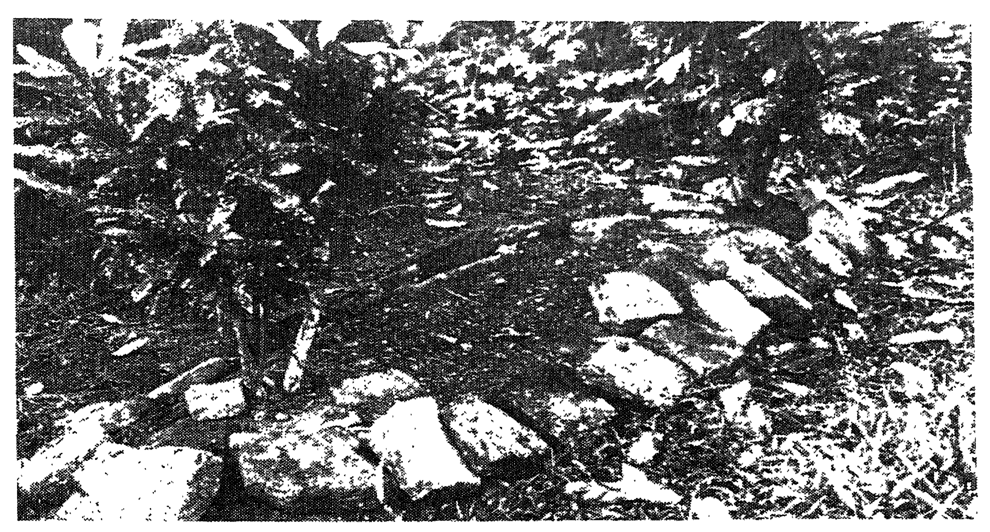


Fig. 16. — Bukit Seguntang: briques anciennes marquant une tombe musulmane.

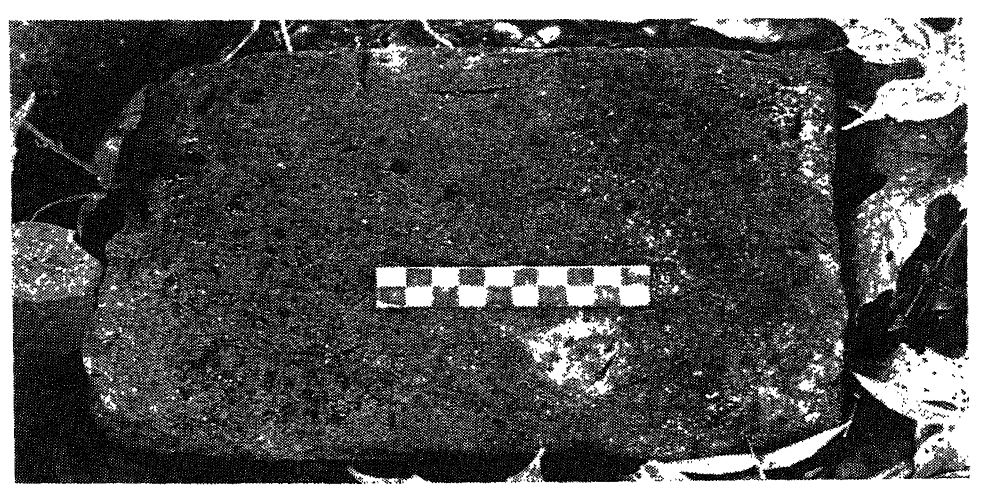


Fig. 17. — Bukit Seguntang: brique ancienne, avec intrusions nombreuses.



Fig. 18. — Bukit Seguntang: pierre sculptée circulaire (en provenance d'un stûpa?).



Fig. 19. — Bukit Seguntang (Tanjung Rawa): brique sculptée (plan) (coll. Puslit Arkenas).

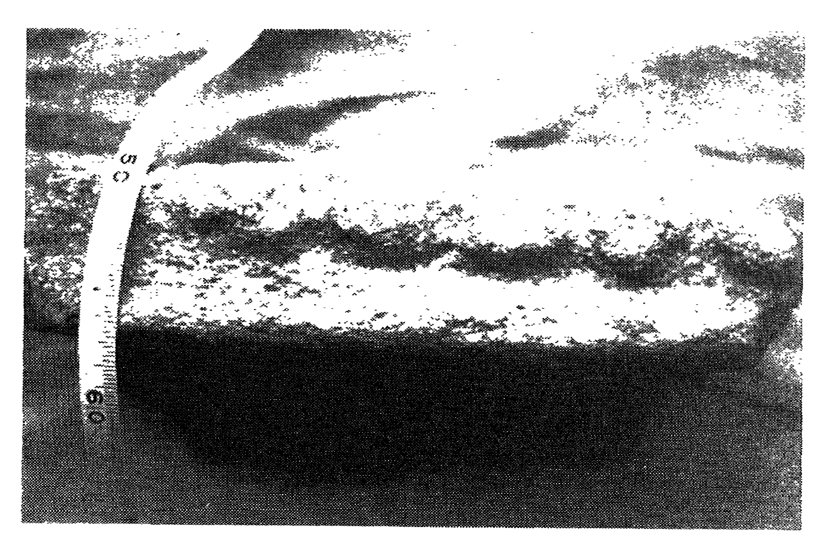


Fig. 20. — Id. fig. 19 (profil).

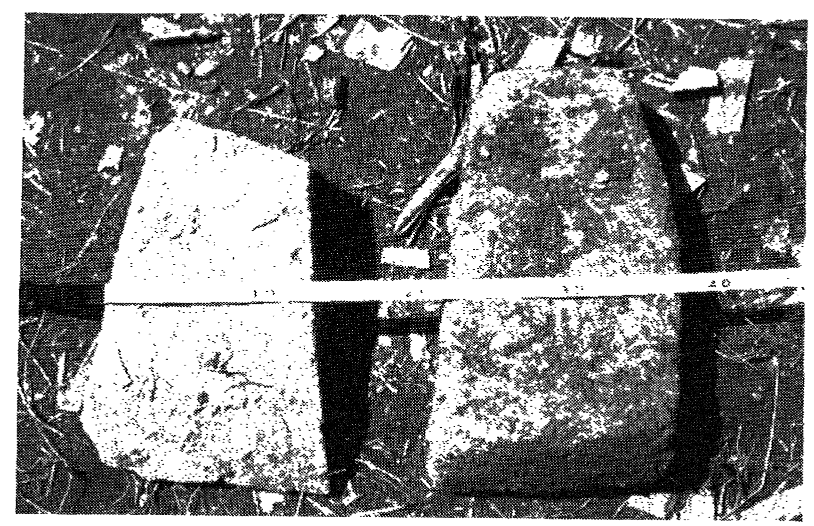


Fig. 21. — Bukit Seguntang (Tanjung Rawa): briques sculptées (plan) (coll. Puslit Arkenas).

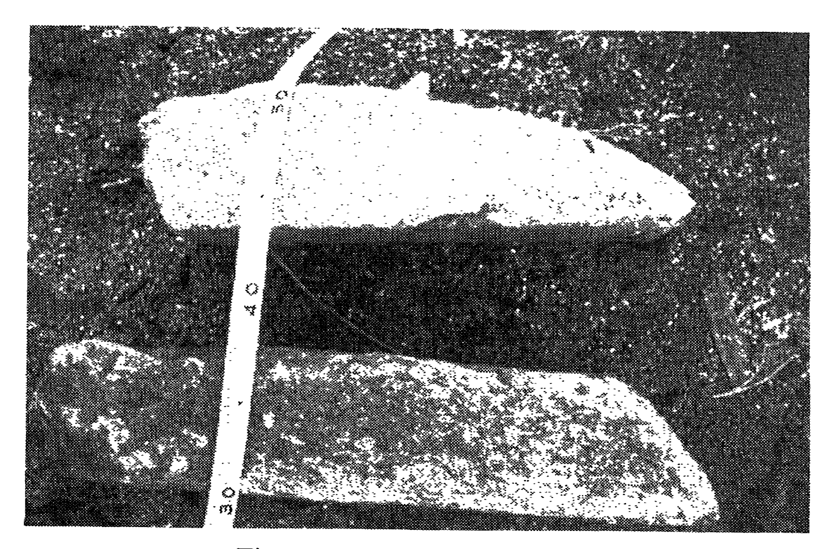


Fig. 22. — Id. fig. 21 (profil).



Fig. 23. — Kambang Unglen, fouilles du Puslit Arkenas (7/1987): plancher de briques (photo Puslit Arkenas).



Fig. 24. — Kambang Unglen: fragment d'inscription.

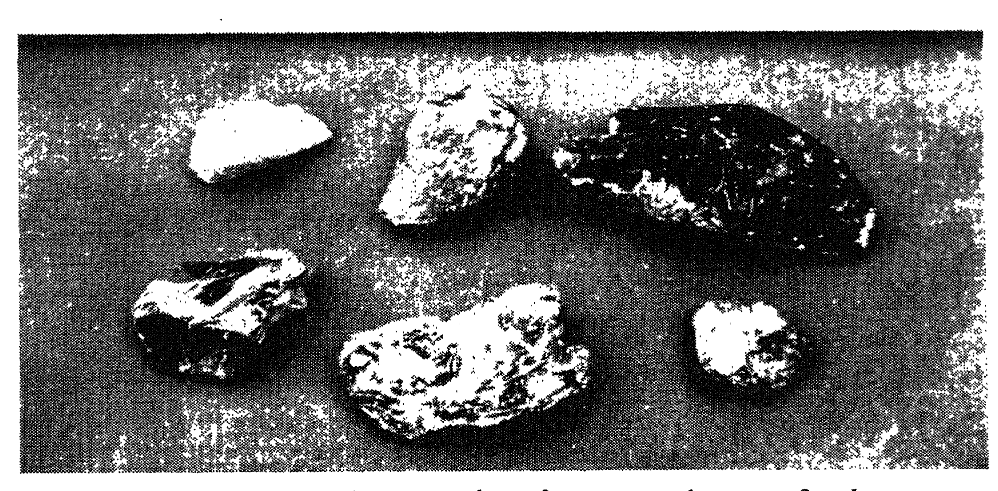


Fig. 25. — Kambang unglen: fragments de verre fondu.

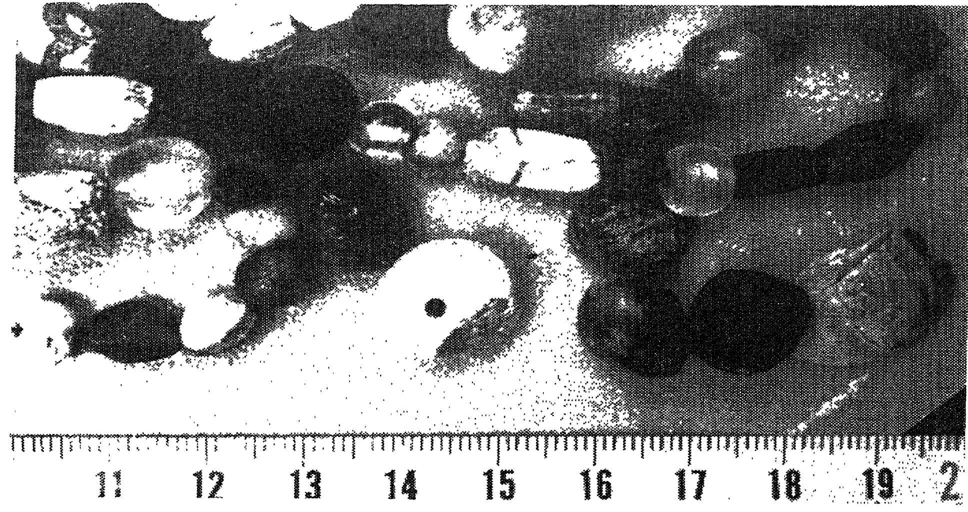


Fig. 26. — Kambang Unglen: perles, matériaux divers.

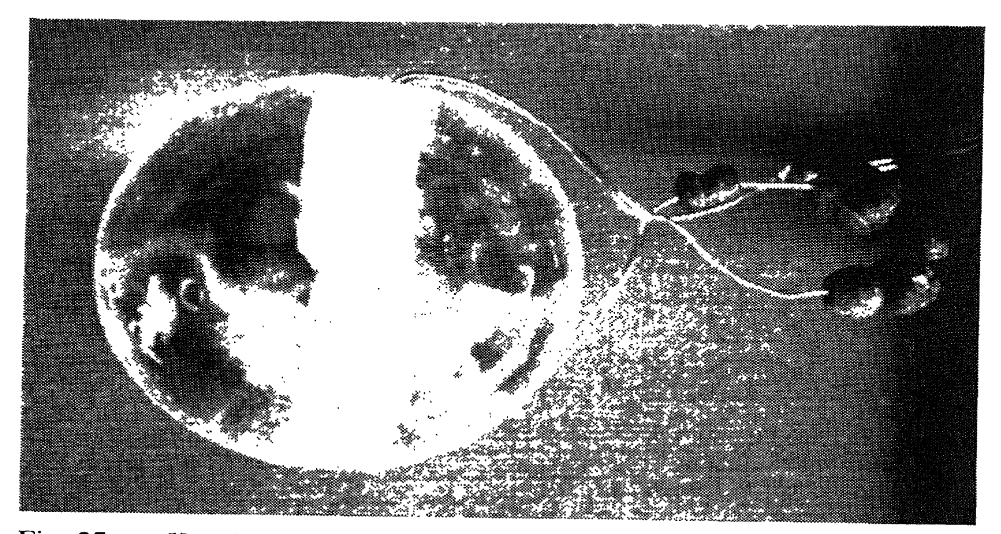


Fig. 27. — Kambang Unglen : grosse perle en quartz (diam : 28 mm) (coll. Puslit Arkenas).

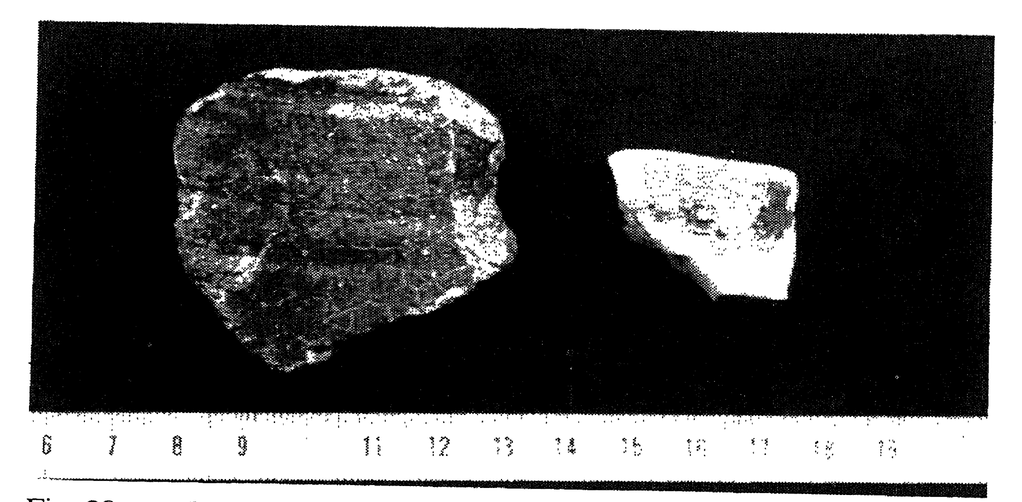


Fig. 28. — Kambang Unglen : céramiques persanes de la fin du 1[er] millènnaire AD (coll. Puslit Arkenas).

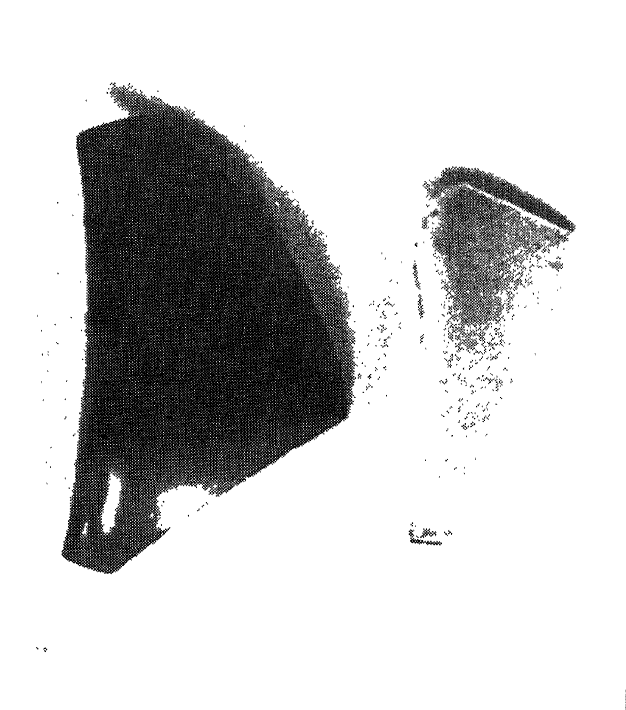


Fig. 29. — Talang Kikim Seberang: fragments de verre (photo E. E. McKinnon).



Fig. 30. — Talang Kikim Seberang: amas de tessons de céramique de la famille «vert-olive», formant une diguette de rizière.



Fig. 31. — Ladang Sirap, tessons de la famille «vert-olive», *in situ*.



Fig. 32. — Karang Anyar: bol de la famille «vert-olive» (intérieur avec marque de cuisson) (coll. Puslit Arkenas).



Fig. 33. — Id. fig. 32 (pied).

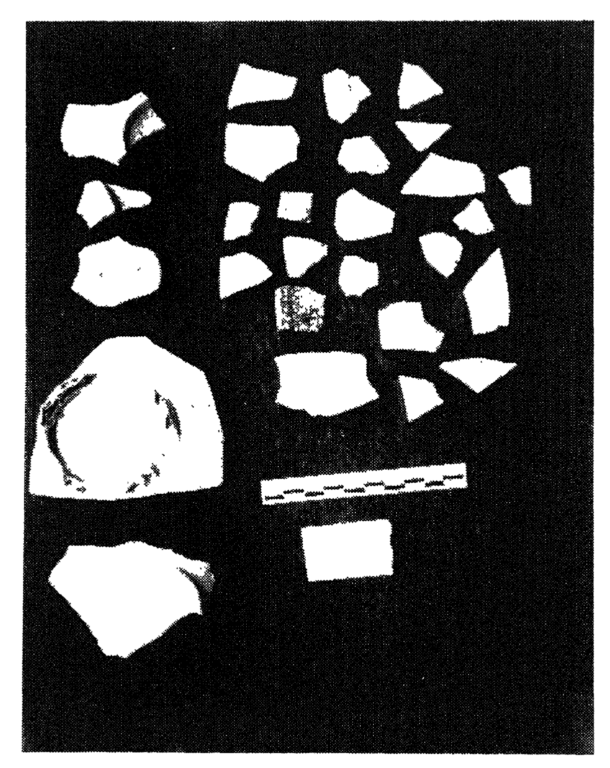


Fig. 34. — Lorong Jambu, tessons d'époque Song (coll. Puslit Arkenas).

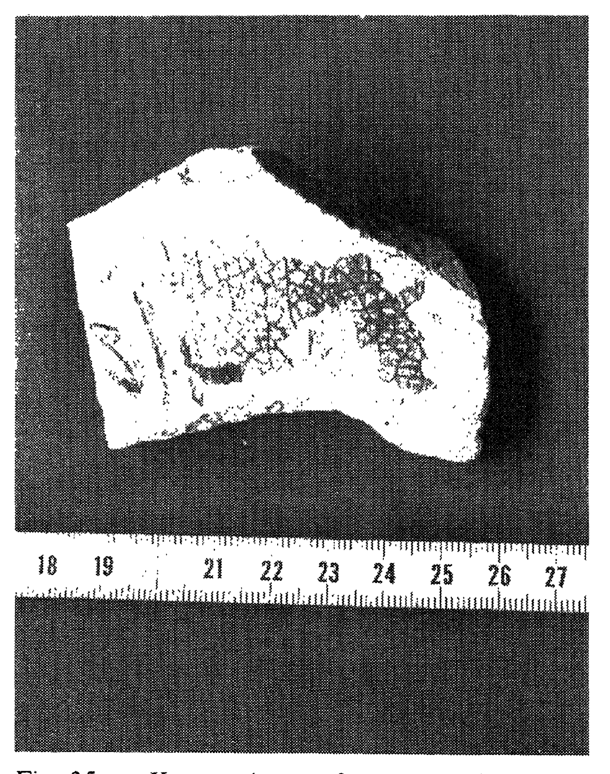


Fig. 35. — Karang Anyar: fragment de jarre de la famille «vert-olive» (avec marque de potier et glaçure craquelée typiques) (coll. Puslit Arkenas).

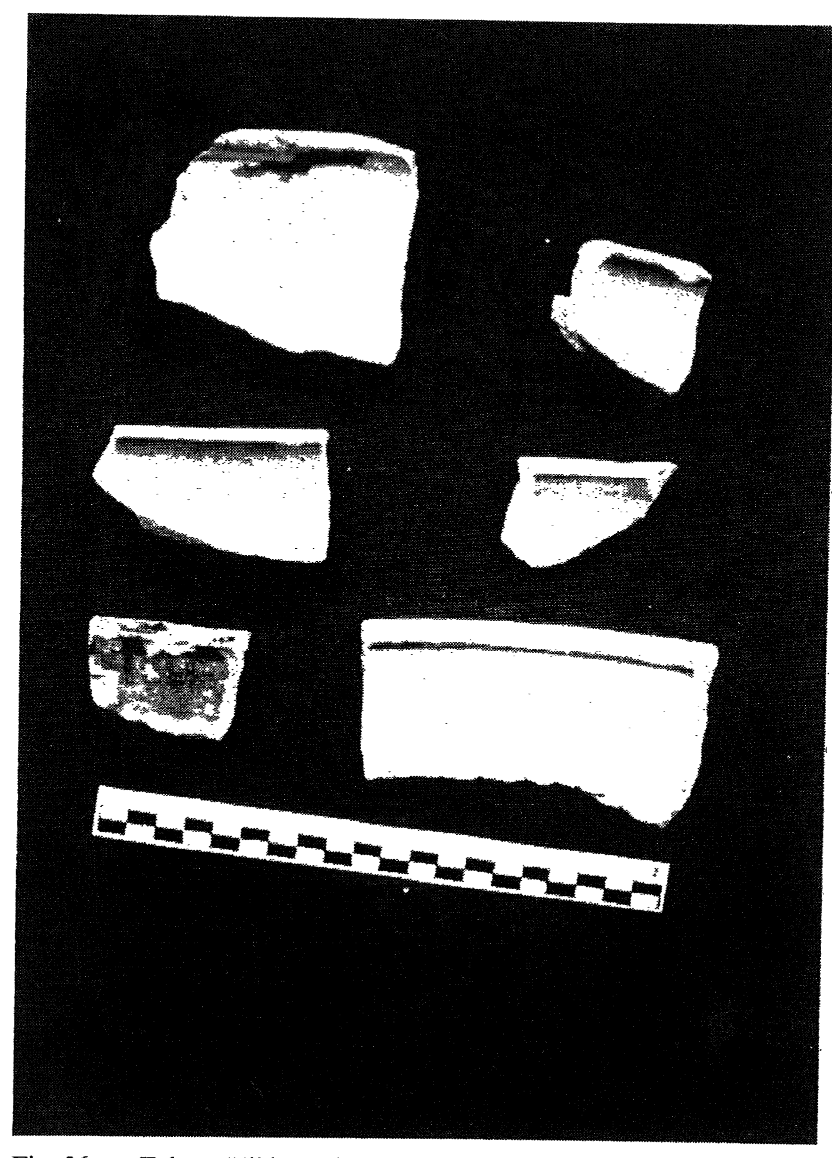


Fig. 36. — Talang Kikim Seberang: bassines de la famille «vert-olive» (intérieurs) (coll. Puslit Arkenas).

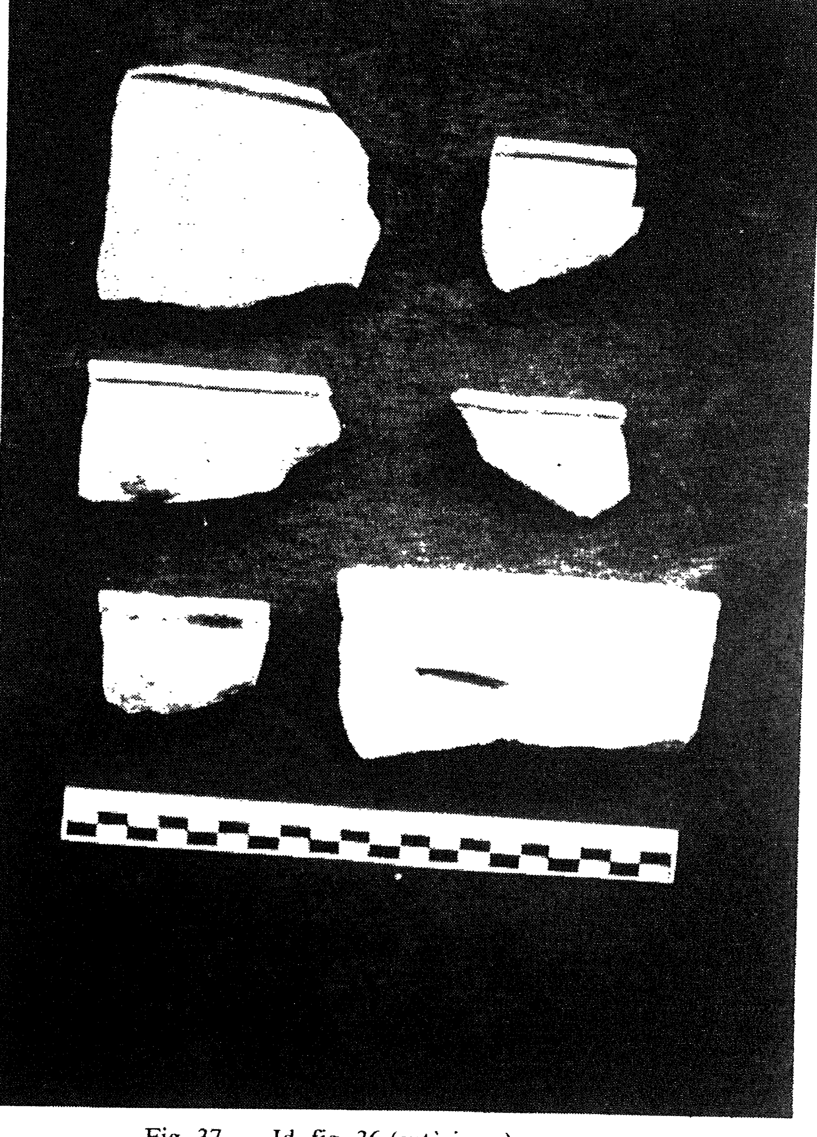


Fig. 37. — Id. fig. 36 (extèrieurs).

Fig. 38. — Talang Kikim Seberang: jarres de la famille «vert-olive»

Fig. 39. — Id. fig. 38 (extérieurs).

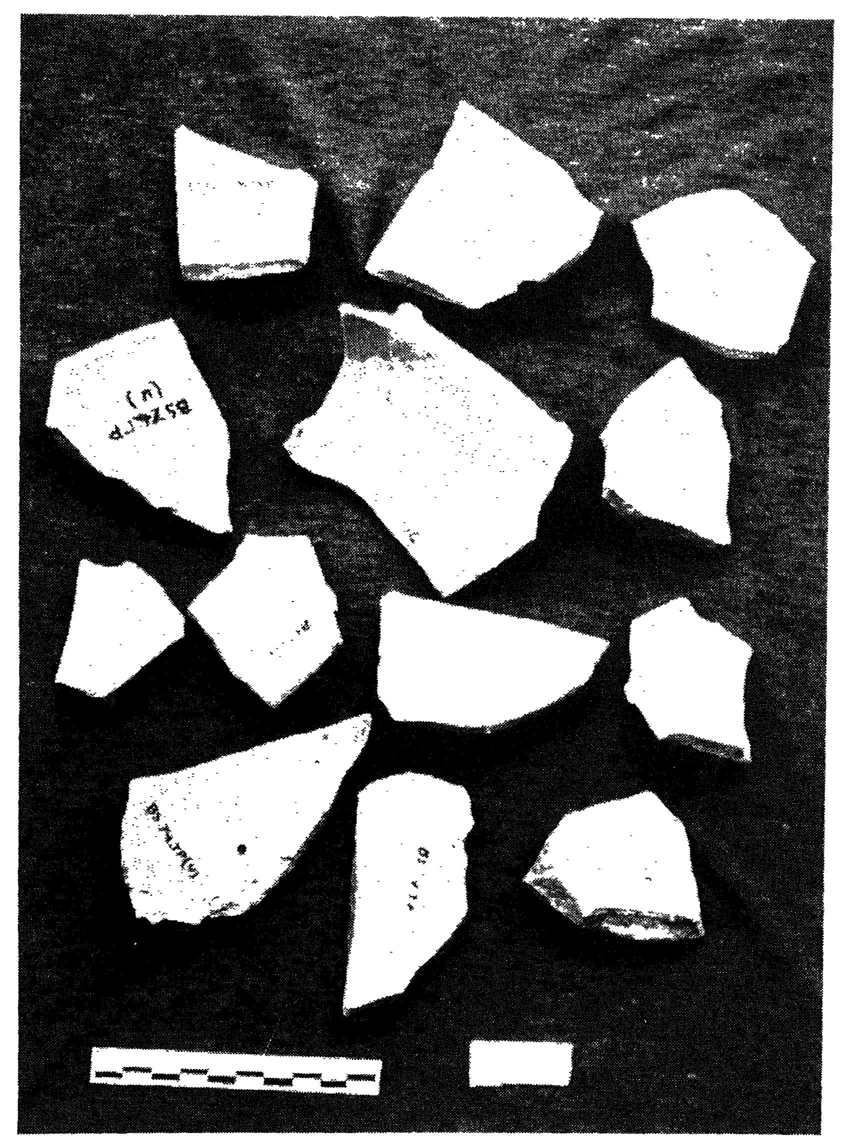


Fig. 40. — Bukit Seguntang: bols de type Yue, intérieurs, avec marques de cuisson (campagne de 1974; coll. Museum Badaruddin).

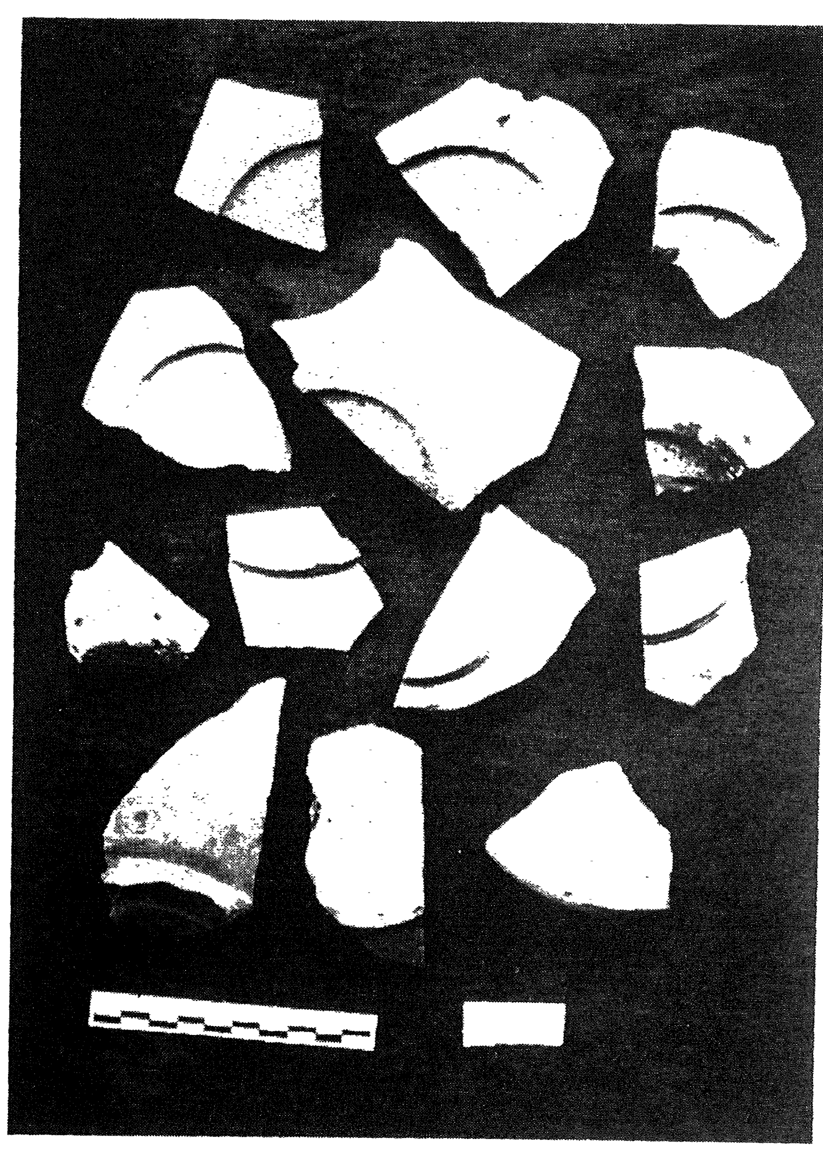


Fig. 41. — Id. fig. 40, bases.

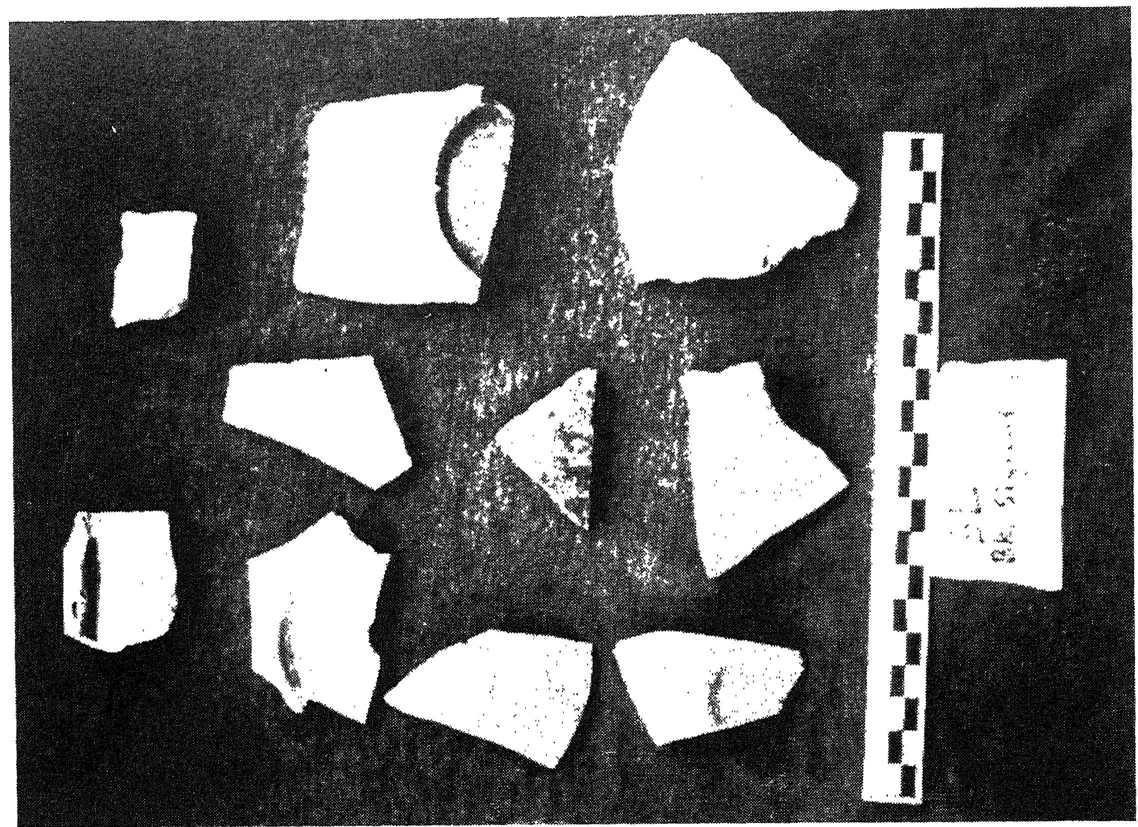
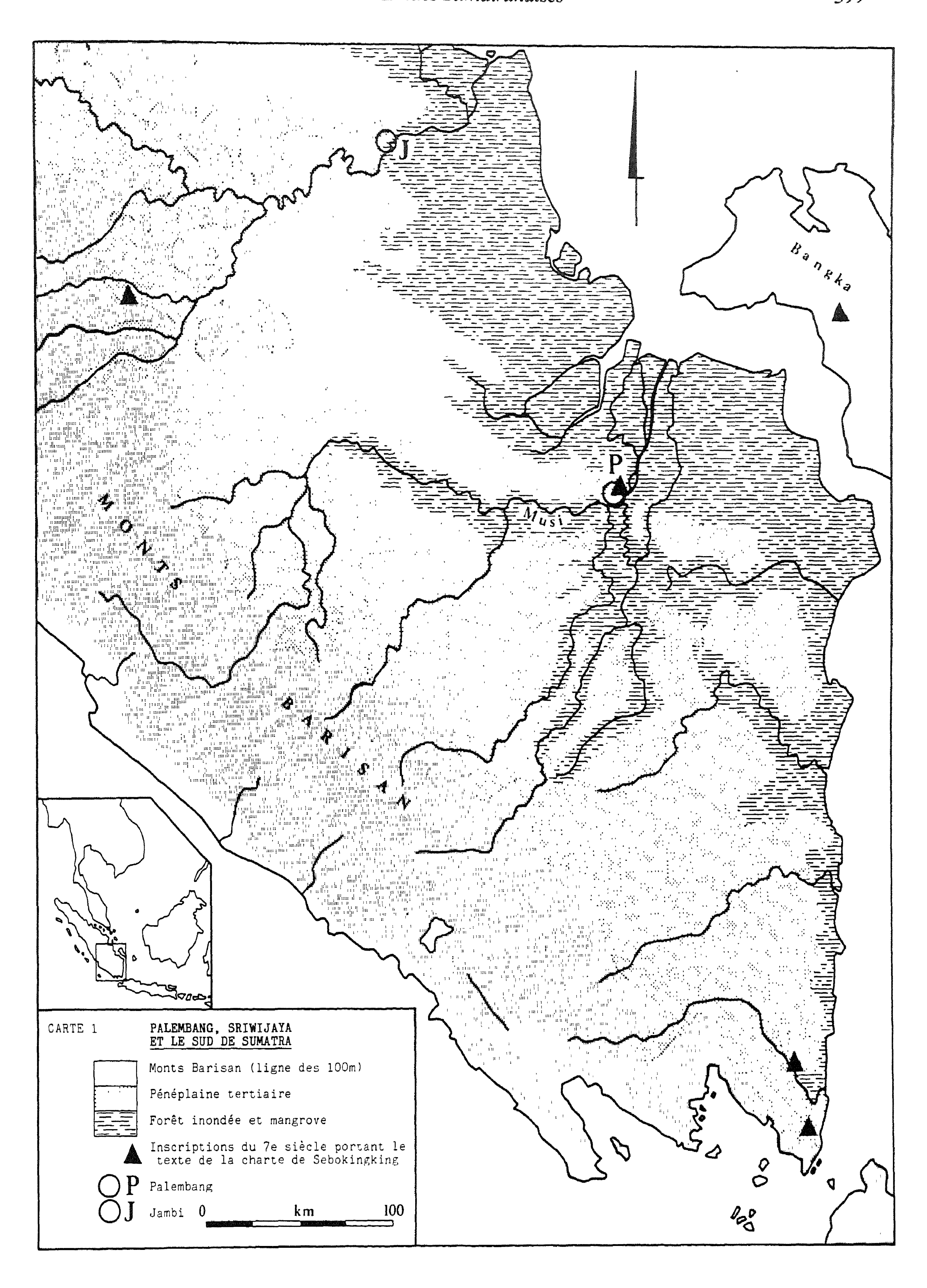
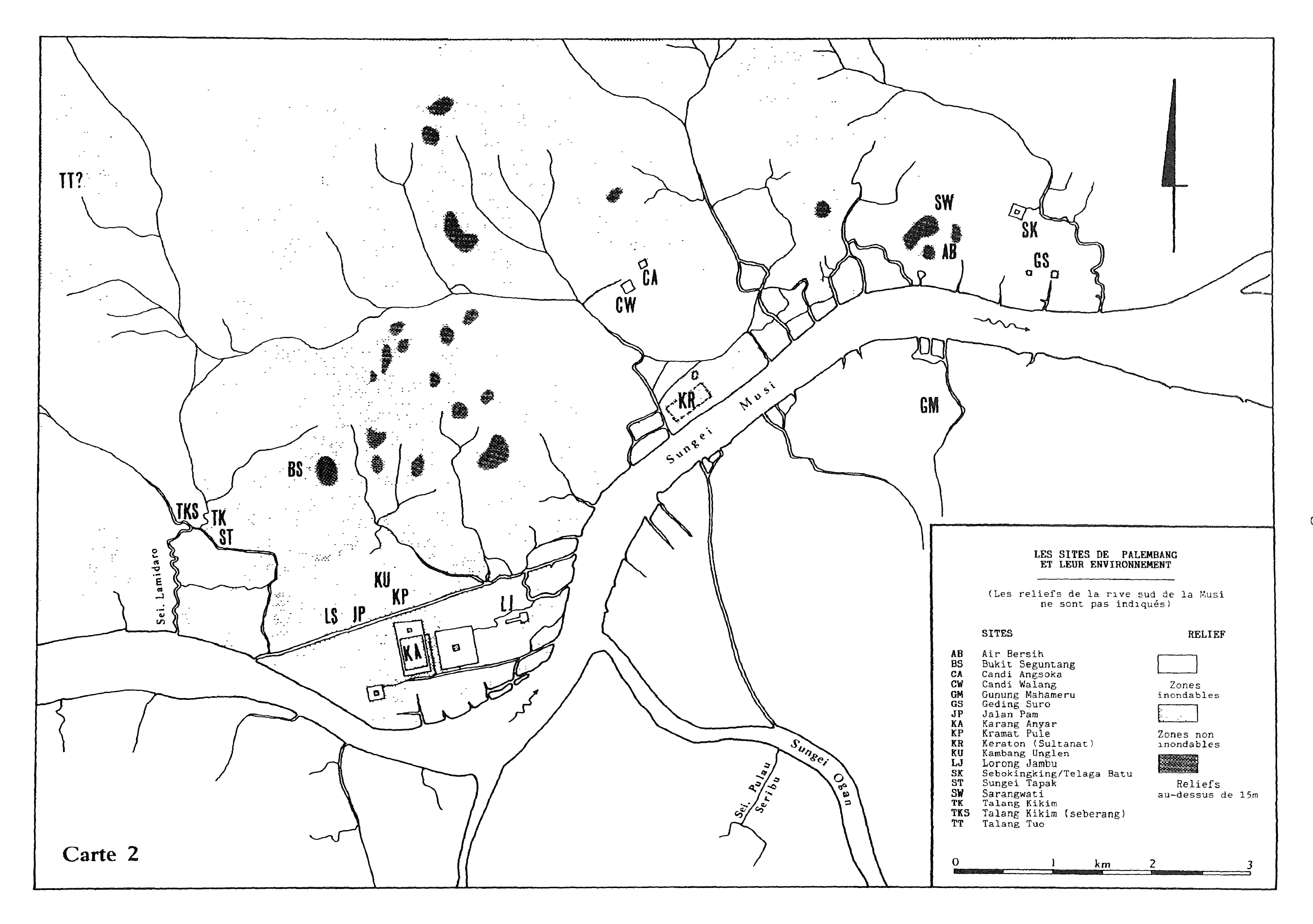


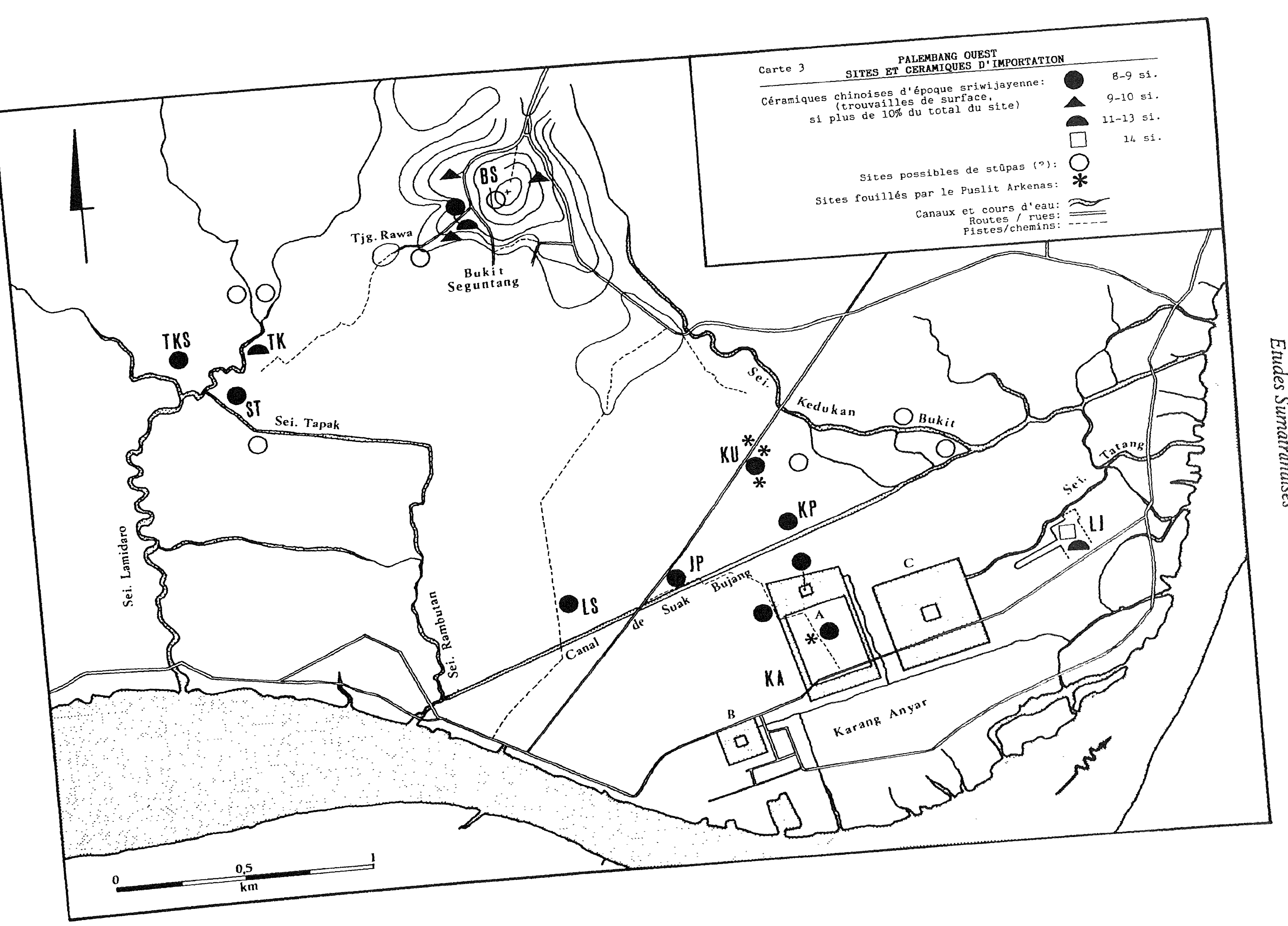
Fig. 43. — Id. fig. 42, bases.

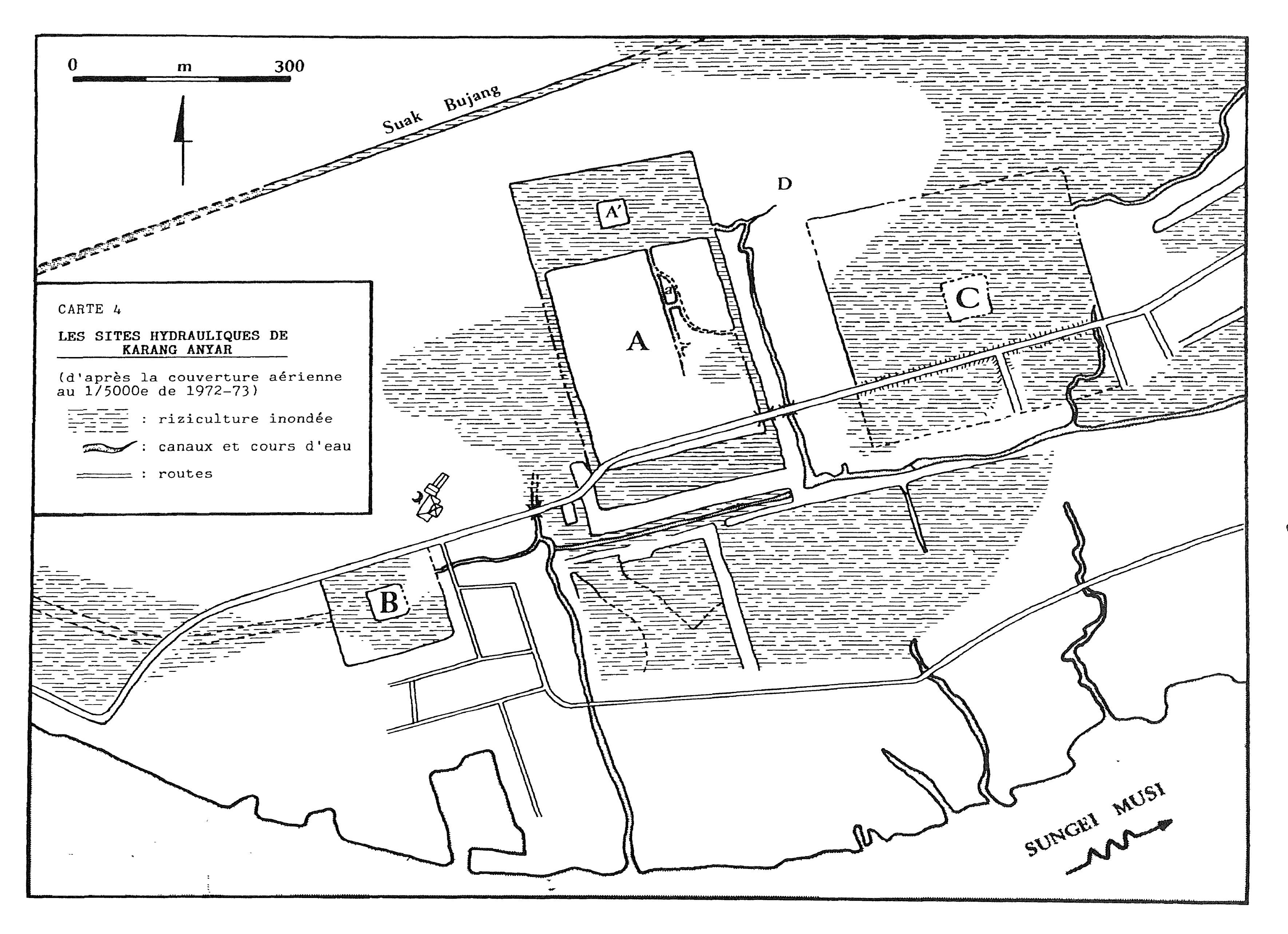
Fig. 42. — Bukit Seguntang: céramiques du type Yue, intérieurs (dont bols avec marques de cuisson) (campagne de 1985; coll. Puslit Arkenas).



J
Bangka
P
Musi
MONTS
BARISAN
CARTE 1
PALEMBANG, SRIWIJAYA
ET LE SUD DE SUMATRA
Monts Barisan (ligne des 100m)
Pénéplaine tertiaire
Forêt inondée et mangrove
Inscriptions du 7e siècle portant le texte de la charte de Sebokingking
P Palembang
J Jambi
0 km 100


TT?
SW
SK
AB
GS
CA
CW
KR
Sungei Musi
GM
BS
TKS
TK
ST
Sei. Lamidaro
KU
KP
LS
JP
LJ
KA
Sungei Ogan
Sei. Pulau Seribu
LES SITES DE PALEMBANG
ET LEUR ENVIRONNEMENT
(Les reliefs de la rive sud de la Musi
ne sont pas indiqués)
SITES
AB Air Bersih
BS Bukit Seguntang
CA Candi Angsoka
CW Candi Walang
GM Gunung Mahameru
GS Geding Suro
JP Jalan Pam
KA Karang Anyar
KP Kramat Pule
KR Keraton (Sultanat)
KU Kambang Unglen
LJ Lorong Jambu
SK Sebokingking/Telaga Batu
ST Sungei Tapak
SW Sarangwati
TK Talang Kikim
TKS Talang Kikim (seberang)
TT Talang Tuo
RELIEF
Zones inondables
Zones non inondables
Reliefs au-dessus de 15m
0 1 km 2 3
Carte 2


Carte 3
PALEMBANG OUEST
SITES ET CERAMIQUES D'IMPORTATION
Céramiques chinoises d'époque sriwijayenne:
(trouvailles de surface,
si plus de 10% du total du site)
8-9 si.
9-10 si.
11-13 si.
14 si.
Sites possibles de stûpas (?):
Sites fouillés par le Puslit Arkenas:
Canaux et cours d'eau:
Routes / rues:
Pistes/chemins:
BS
Tjg. Rawa
Bukit
Seguntang
TKS
TK
ST
Sei. Tapak
Sei. Lamidaro
Sei. Rambutan
Sei.
Kedukan
Bukit
Sei.
Tatang
KU
KP
JP
LS
LJ
Canal
de
Suak
Bujang
A
B
C
KA
Karang Anyar
0
0,5
1
km


0
m
300
Suak Bujang
CARTE 4
LES SITES HYDRAULIQUES DE KARANG ANYAR
(d'après la couverture aérienne au 1/5000e de 1972-73)
: riziculture inondée
: canaux et cours d'eau
: routes
A'
A
a
D
C
B
SUNGEI MUSI

LES FONDS DE LIVRES EN HÁN-NÔM HORS DU VIETNAM *

INVENTAIRE N° 2: THE HÁN-NÔM BOOKS PRESERVED IN LEIDEN

PAR

TRUONG VAN BINH

Hán-Nôm is the term used to indicate books written by Vietnamese authors in the Sino-Vietnamese writing-system: Hán 漢 or in the non-Sinic Vietnamese writing-system: Nôm 喃.

The Hán was introduced to Vietnam by the Chinese during a millenium of Chinese occupation (111 BC-AD 939). After the independence in 939, the Hán was maintained as the official writing-system of the Vietnamese court until the French colonization in 1858, except for the brief period of Tây-sơn dynasty (1788-1802), which preferred the Nôm as the official writing-system.

The Nôm was developed soon after independence. This writing-system was based on Chinese characters to write the Vietnamese language by combining two characters, one for pronunciation and one for meaning, or by taking a Chinese character with its Sino-Vietnamese pronunciation, sometimes with its meaning, and sometimes just for pronunciation. The Nôm was mostly used for composing poems or for writing novels in verse; later, in the sixteenth century, it was also used by missionaries for their propagation-work.

These two writing-systems existed alongside each other until the Quốc-ngữ (romanized Vietnamese) replaced them in 1918 after the abolition of mandarinate examination in Huế.

From that time up to now, works in Hán-Nôm have been getting rarer and rarer for several reasons:

Firstly, the Hán-Nôm books ceased being published.

Secondly, because of the wars, the climate, the change in culture and politics, many Hán-Nôm books and materials have been destroyed.

Thirdly, the readers of those books are getting fewer and fewer, and those who are now specialize in Hán-Nôm can be counted on the fingers of one hand. In many cases, the possessors of those books are unaware of their value, and so they are disappearing.

These works represent vitally important information for studying the traditional culture and language of Vietnam. The need for preserving and making known the Hán-Nôm books

* Voir B.E.F.E.O. t. LXXV.

is very urgent. Last year, The Institute of Hán-Nôm studies of Hanoi started to cooperate with the École Française d'Extrême-Orient in a project of publishing a catalogue on Hán-Nôm books preserved in Vietnam and outside Vietnam. This encourages me to contribute a short article on a modest number of Hán-Nôm books preserved in Leiden which I have compiled during the course of my study at the Sinologisch Instituut. Although the number of Hán-Nôm works in Leiden is not great, about thirty-eight titles, nevertheless they have great value because of their rare and unique character.

In the field of historical works, there are some unique manuscripts still surviving, such as *Tỉnh Hạt Đinh Điền Hiệu Mục*, *Tỉnh Hạt Hạ Đông Thuế Lệ*. Another manuscript, *Wang Annan Riji*, was written by a Chinese during his trip to Vietnam in 1890, but because of its importance for contemporary Vietnam I include it in the list below. Further there are rare editions of *Đại Nam Quốc Sử Diễn Ca*, *Nam Kỳ Lục Tỉnh Địa Dư Chí*, *Hoàng Việt Địa Dư Chí* and so on.

As for literary works, most of them are written in Nôm. We can divide them into two groups: one written in the *lục-bát* (the Vietnamese popular six-eight metre poetry form) and other in the opera-form. For the lục-bát, *Kim Vân Kiều Tân Truyện* published by Duy Minh Thị in 1872 is an unknown publication and it is one of the earliest extant editions. So far this edition has not been consulted by scholars on Vietnamese literature. The other works of popular fiction in Nôm which are also rare include *Phan Trần Truyện*, *Bạch Thử Thơ Tập*, *Lâm Sinh Lâm Thụy Truyện*, *Dương Ngọc Cổ Tích*, *Hứa Sử Tân Thơ*, *Phú Bần Truyện*, and so on. For works in opera-form, *Kim Long Xích Phụng Toàn Tập*, *Tây Du Diễn Ca*, *Phong Thần Ấp Bá Khảo*, *Tam Quốc Chí Quốc Ngữ* are rare editions. These works in verse and in opera-form reveal interesting facts on the flourishing period of the popular literature as well as the traditional opera in Nôm in nineteenth century Vietnam.

Concerning missionary works, there are several important books such as *Hội Đồng Tứ Giáo Danh Sư*, *Chân Đạo Yếu Lý*, *Thánh Giáo Quốc Ngữ*, and *Sách Ngẫm Ba Mươi Mốt Điều*. These works were probably written in the first half of the nineteenth century or earlier, before the Quốc-ngữ was promoted to replace the Hán and the Nôm in Cochin-china (Southern Vietnam) after 1858.

Concerning periodicals, the Sinologisch Instituut possesses a very rare volume of *Gia Định Báo*. This is the oldest Vietnamese magazine in Hán and perhaps the only extant copy. H. Cordier did not record this publication in his *Bibliotheca Indosinica* (Paris, 1912-15), and according to M. Durand in *Introduction à la Littérature Vietnamienne* (Paris, 1969), the *Gia Định Báo* appeared in Saigon in 1865, printed in Quốc-ngữ (p. 139), but no mention about the publication in Hán.

Regarding the textbooks for elementary studies in traditional Vietnamese education, there are several works such as *Trạng Nguyên Ấu Học Thi*, *Ấu Học Thi Diễn Nghĩa*, *Huấn Mông Nhất Khúc Ca*, *Tam Tự Kinh Diễn Nghĩa*, *Thiên Tự Văn Diễn Nghĩa*, and so on.

Further, I would like to mention the following points:

— Almost all these books are kept in the library of the Sinologisch Instituut, University of Leiden, except one book, *Hứa Sử Tân Thơ*, at the Instituut Kern.

— For dating a book I use the following method: firstly, if the name of the year of publication is mentioned in the book, I place it in the latest circle of 60 years according to the traditional Vietnamese way of counting time; secondly, I give the character-type and the name of the publishing-house.

— Beside manuscripts and works on historical subjects as mentioned above, several books

on history of Vietnam written by Vietnamese authors such as *Việt Sử Lược* 越史略, *An Nam Chí Lược* 安南志略, and *Nam Ông Mộng Lục* 南翁夢錄 which are incorporated in the Chinese Collected Works are not included in the list below.

— All the titles are arranged alphabetically.

Here I would like to express my deepest gratitude to the Sinologisch Instituut which has allowed me to search for the Hán-Nôm books in the depôt of its library.

1. *Ấu Học Thi Diễn Nghĩa* 幼學詩演義. Hán-Nôm, lục-bát. Nr. 993. Size: 15 × 25. 10 folios. Each half-folio divided into two parts. The upper part has 7 lines, each line 5 characters, the lower 14 lines, each line 6 or 8 characters.

Title-page:

middle: *Ấu Học Thi Diễn Nghĩa* 幼學詩演義 (Explaining the poems for elementary studies).

right: Phan-thành Phước Trai tiên sinh trước 藩城福齋先生著 (written by Phước Trai in Phan-thành) Việt Đông Trấn Phước Lộc Nhai Thiên Bảo Lâu tử hành 粵東鎮福祿街天寶樓梓行 (engraved by Tianbaolou, Fulu street, Guangdong).

left: Quảng Đông nhai, Quảng Thạnh Nam bản 廣東街 廣盛南板 (published by Quảng Thạnh Nam, Quảng Đông street).

A textbook for school-children with a Hán text and a Nôm explanation in the lục-bát poetry form. No date, probably a nineteenth century edition. On the first page is mentioned: Việt Đông Phật trấn Văn Nguyên Đường bản (published by Wenyuantang, Foshan, Guangdong).

2. *Bạch Thử Thơ Tập* 白鼡書集. Nôm, lục-bát. 1875. Nr. 5157.7 and 5157.7b. Size: 14 × 23. 16 folios. Each half-folio has 10 lines, each line 14 characters.

Title page:

upper: Ất Hợi Niên Tân San 乙亥年新刊 (newly engraved in the year Ất Hợi: 1875)

middle: *Bạch Thử Thơ Tập* 白鼡書集 (Story of the White Rat in verse)

right: Dương Đức hiệu đính chính 楊德號訂正 (revised by Dương Đức)
Tại Đề Ngạn Quảng Hạo Nguyên điếm phát thụ 在提岸廣浩源店發售 (distributed by Quảng Hạo Nguyên, Saigon).

left: Việt Đông Phật sơn Phúc Lộc đại nhai Kim Ngọc Lâu tàng bản 粵東佛山福祿大街金玉樓藏板 (published by Jinyulou, Fulu street, Foshan, Guangdong).

A popular novel in verse. Written by an unknown author.

3. *Chân Đạo Yếu Lý* 眞道要理. Nôm. 1868.

Nr. 1987. Size: 13 × 24. 231 folios. Each half-folio has 8 lines, each line 14 characters.

First folio: First half-folio: *Chân Đạo Yếu Lý* 眞道要理 (The Essential Principle of the True Way)
Second half-folio:

middle: Thiên Chúa Giáng Sinh nhất thiên bát bách lục thập thất niên 天主降生一千八百六十七年 (AD. 1867).

right: *Chân Đạo Yếu Lý Quốc Ngữ* 眞道要理國語 (The Essential Principle of the True Way in National Language).

left: Đinh Mão niên Gia Định trùng thuyên 丁卯年嘉定重鐫 (reprinted in Gia Định in the year Đinh Mão).

Last folio: First half-folio: an illustration with a sentence: Minh Biện Tà Chính 明辨邪正 (Clarifying the heterodoxy and the orthodoxy).
Second half-folio: Thiên Chúa Giáng Sinh nhất thiên bát bách lục thập bát niên 天主降生一千八百六十八年 (AD. 1868).

A book on catechism written by an unknown author, consists of nine lectures on the life of Jesus Christ, the creation of heaven and earth, the question of life and death etc..

4. *Dương Ngọc Cổ Tích* 楊玉古跡. Nôm, lục-bát.
Nr. 5994. Size: 15×25. 25 folios. Each half-folio has 10 lines, each line 22 characters.
Title page:
middle: *Dương Ngọc Cổ Tích* 楊玉古跡 (Legend of Dương Ngọc)
right: Minh Chương tiên sinh trước 明章先生著 (written by Minh Chương).
Việt Đông tỉnh Phật trấn Phúc Lộc đại nhai Thiên Bảo Lâu tử hành 粵東省佛鎮福祿大街天寶樓梓行 (engraved by Tianbaolu, Fulu street, Foshan, Guangdong).
left: Quảng Đông nhai Quảng Thạnh Nam tàng bản 廣東街廣盛南藏板 (published by Quảng Thạnh Nam, Quảng Đông street).

A popular novel in verse. No date, but qua character-type and publishing-house we could place this edition in the second half of the nineteenth century. On the first page under the title is mentioned: Việt Đông Phật trấn Phúc Lộc đại nhai Văn Nguyên Đường tử hành 粵東佛鎮福祿大街文元堂梓行 (engraved by Wenyuantang, Fulu street, Foshan, Guangdong). Wenyuantang and Tianbaolou were in the same street. Perhaps they had the same owner, or Tianbaolou bought the old blocks of this book from Wenyuantang and later sold them to Quang Thanh Nam. This fact shows that the book was printed from the blocks of an older edition.

5. *Đại Nam Pháp Hòa Ước* 大南法和約. 15 march 1874. Hán manuscript.
Nr.4813.4.1. Size: 14×26. 16 folios. Each half-folio has 7 lines, each line 24 characters.
Title-page: *Đại Nam Pháp Hòa Ước* 大南法和約 (Peace-Agreement between Vietnam and France)

A handwritten copy of the original. This treaty was signed by the Vietnamese representatives, Lê Tuấn and Nguyễn Văn Tường, and the French representative Dupré on the 27th day of the first month of the 27th year of Tự Đức reign (15 march 1874). It contains of 22 items in which Emperor Tự Đức recognized «the full and entire sovereignty» of France over Cochinchina and its other rights concerning political and economic affairs.

6. *Đại Nam Quốc Sử Diễn Ca* 大南國史演歌 Hán-Nôm, lục-bát. 2 editions:
A. Nr. 3545. Size: 15×26. 70 folios (1+4+65). Each half-folio is divided into two parts: upper part for text in Hán, 12 lines, each line 14 characters; lower part for verse in Nôm, 8 lines, each line 14 characters. There are also notes on the upper space.
Title-page:
middle: *Đại Nam Quốc Diễn Ca* 大南國史演歌 (History of Imperial Vietnam in verse)

right: Tự Đức nhị thập tam niên Canh Ngọ hạ 嗣德二十三年庚午夏 (Summer of the 23th year of Tự Đức reign: 1870).
left: Trí Trung Đường tàng bản 致中堂藏板 (published by Trí Trung Đường)

B. Nr. 5803.6. Size: 15 × 24. 70 folios (1 + 4 + 65). The arrrangement of each folio, number of lines and characters are identical with edition A.
Title-page:
middle: *Đại Nam Quốc Sử Diễn Ca* 大南國史演歌
upper: Đồng Trị Giáp Tuất niên tân san 同治甲戌年新刋 (reprinted in the year Jiaxu of Tongzhi reign: 1874).
right: Tại Đề Ngạn Hòa Nguyên Thạnh phát khách 在提岸和源盛發客 (distributed by Hòa Nguyên Thạnh, Saigon).
left: Gia Định thành Duy Minh Thị phụ tử 嘉定城惟明氏付梓 (sent to the engraver by Duy Minh Thị from Gia Định).
Việt Đông Phật trấn Phúc Lộc đại nhai Kim Ngọc Lâu tàng bản 粤東佛鎮福祿大街金玉樓藏板 (published by Jinyulou, Fulu street, Foshan, Guangdong).

This is a history book of Vietnam written in the luc-bat poetry form and in Nôm by Lê Ngô Cát, a nineteenth century writer, from the beginning to the end of Tây Sơn dynasty (1802).

7. *Gia Định Báo* 嘉定報. Hán 1866, 1867, 1869.
Size: 12 × 22. Only three numbers bound in one volume:

A. Number of the 8th month of the year Bính Dần (1866): 19 folios. Each half-folio has 9 lines, each lines 20 characters.
B. Number 8 of the 12th month of the year Đinh Mão (1867): 4 folios. Each half-folio has 8 lines, each line 23 characters.
C. Number 1 of the 4th month of the year Kỷ Tỵ (1869): 8 folios. Each half-folio has 9 lines, each line 22 characters.

Title: *Gia Định Báo* 嘉定報 (Gia Định Newsletter).

The oldest Vietnamese magazine in Hán published in Gia định by the order of the French colonial government of Cochinchina. It contains official announcements, reports on news and activities of the French colonial government in those years. A very rare publication.

8. *Hiêp Kỷ Lịch* 協紀曆. Hán. 1883.
Nr. 3545. Size: 13 × 24. 20 folios. Each half-folio has 16 lines, each line 53 characters.
Title-page: *Đại Nam Tự Đức Tam Thập Lục Niên Tuế Thứ Quý Mùi Hiệp Kỷ Lịch* 大南嗣德三十六年歲次癸未協紀曆 (Calendar of Imperial Vietnam in the 36th year of Tự Đức Reign).
First page: Đô Thành Thừa Thiên phủ Tiết Khí Thần khắc 都城承天府節氣辰刻 (printed in the capital (Huê), Thừa Thiên province, by Tiết Khí Thần).

This is a traditional calendar of Vietnam drawn up by the Board of Astronomy, and promulgated by the emperor. The first page bears the seal of Khâm Thiên Giám 欽天監 (Board of Astronomy) and the last folio mentions the names of the compilers.

9. *Hoàng Việt Địa Dư Chí* 皇越地輿誌. Hán. 1872.
Nr. 3546. Size: 16 × 23. Two books bound in one volume: Book 1: 69 folios, book 2: 48 folios. Each half-folio has 9 lines, each line 21 characters. Notes on the upper space.
Title-page:
upper: Tuế tại Nhâm Thân niên tân tuyên 歲在壬申年新鐫 (reprinted in the year Nhâm Thân: 1872).
middle: *Hoàng Việt Địa Dư Chí* 皇越地輿誌 (Geography of Imperial Vietnam).
right: Minh Mạng thập tứ niên trước 明命十四年著 (composed in the 14th year of Minh Mạng reign: 1833).
Tại Đề Ngạn Hòa Nguyên Thạnh phát khách 在提岸和源盛發客 (distributed by Hòa Nguyên Thạnh, Saigon).
An important work on the geography of Vietnam, written by an unknown author. On the back of the first folio there is a preface by Duy Minh Thị for this edition in Gia Định, 1872.

10. *Hoàng Việt Luật Lệ* 皇越律例. Hán. 1813.
Nr. 48888.54.1. and 4888.54.2. Size: 21 × 32.
Title-page:
upper: Gia Long thập nhị niên ban hành 嘉隆十二年頒行 (an imperial publication of the 12th year of Gia Long reign: 1813).
middle: *Hoàng Việt Luật Lệ* 皇越律例 (Code of Imperial Vietnam).
A very fine first edition bound in four volumes. 22 chapters dealing with civil, administrative, ceremonial, military, and criminal law. Published by imperial order.

11. *Hội Đồng Tứ Giáo Danh Sư* 會同四教名師. Nôm. No date, no place.
Nr. 1980. Size: 14 × 26. 35 folios. Each half-folio has 9 lines, each line 30 characters.
Title on the first page: *Hội Đồng Tứ Giáo Danh Sư* 會同四教名師 (A Conference of the Well-Known Masters of the Four Teachings).
A catechetical book written in a form of a discussion between a Catholic, a Confucianist, a Taoist, and a Buddhist about religious matters by an unknown Catholic. In this book the writer mentions that this conference took place during the reign Cảnh Hưng (1740-1786) of the Lê dynasty and under Seigneur Tĩnh Đô Vương (1767-1781) of the Trịnh family. It was perhaps written in the second half of the eighteenth century.

12. *Hứa Sử Tân Thơ* 許使新書. Nôm, lục-bát. 1879.
Nr. 1803 (in the library of the Instituut Kern, University of Leiden). 35 folios. Each-folio has 10 lines, each line 14 characters.
Title-page:
upper: Quang Tự Kỷ Mão niên tân khắc 光緒巳卯年新刻 (newly engraved in the year Jimao of Guangxu reign: 1879).
middle: *Hứa Sử Tân Thơ* 許使新書 (New Story of Hứa Sứ in verse).
right: Dương Đức Thị đính chính 楊德氏訂正 (revised by Dương Đưc Thị).
Tại Đề Ngạn đại thị Hòa Nguyên Thạnh phát thụ 在提岸大市和源發售 (distributed by Hòa Nguyên Thạnh in Cholon, Saigon).
left: Thượng quyển. Việt Đông Trấn thôn Vĩnh Hòa Nguyên tàng bản 上卷.

粵東陳村永和源藏板 (book 1. Published by Yongheyuan, Chen village, Guangdong).

A popular novel in Nôm written by an unknown author in luc-bat poetry form.

13. *Huấn Mông Nhất Khúc Ca* 訓蒙一曲歌. Hán Nôm, lục-bát.
Nr. 5803.6. Size: 13 × 23. 29 folios. Each half-folio has 5 lines, each line 14 characters.
Title-page:
middle: *Huấn Mông Nhất Khúc Ca* 訓蒙一曲歌 (Elementary Studies in verse)
right: Thiệu Trị niên Quảng Nam Cử Nhân Nguyễn Đắc Tuyên soạn 紹治年廣南舉人阮得鐫撰 (composed by Nguyễn Đắc Tuyên, a Cử Nhân degreeholder from Quảng Nam, in Thiệu Trị period: 1840-1847).
left: Cận Văn Đường tàng bản. Hòa Nguyên Thạnh phát thụ 近文堂藏板、和源盛發售 (published by Jinwentang, distributed by Hòa Nguyên Thạnh).

A textbook for primary school. Two chapters, each chapter contains a list of words, more than a thousand Hán characters with its meaning in Nôm. These Hán and Nôm characters were arranged in an alternating rhythm of the lục-bát poetry form, designed to help Vietnamese school children to learn characters.

14. *Kim Long Xích Phụng Toàn Tập* 金龍赤鳳全集. Nôm.
Nr. 5727.15 and 5727.16. Size: 16 × 25. 52 folios. Each half-folio has 9 lines, each line 20 characters.
Title-page:
middle: *Kim Long Xích Phụng Toàn Tập* 金龍赤鳳全集 (Complete Work of Golden Dragon and Red Phoenix)
right: Để Ngạn Hòa Nguyên Thạnh phát thụ 提岸和源盛發售 (distributed by Hòa Nguyên Thạnh Saigon).
left: Việt Đông Phật trấn Cận Văn Đường tàng bản 粵東佛鎮近文堂藏板 (published by Jinwentang, Foshan, Guangdong).

A popular opera work written by an unknown writer. No date, probably a nineteenth century edition. A very rare edition.

15. *Kim Vân Kiều Lục* 金雲翹錄. Hán. 1876.
Nr. 5803.6. Size: 15 × 25. 32 folios. Each half-folio has 10 lines, each line 24 characters.
Title-page:
upper: Tự Đức Bính Tý mạnh thu tân tuyên 嗣德丙子孟秋新鐫(newly engraved in the beginning of the autumn of the year Binh Ty of Tu Duc reign: 1876)
middle: *Kim Vân Kiều Lục* 金雲翹錄 (Record of Kim Vân Kiều)
right: Phước Bình Lê Thị Phan khắc 福平黎氏翻刻 (engraved by Lê Thị Phan, Phước Bình title).
left: Hà Nội Cổ Vũ Cẩm Văn Đường tàng bản 河內鼓舞錦文堂藏板 (published by Cẩm Văn Đường Cổ Vũ, Hanoi).

A summary of the tale of Kim Vân Kiều in literary Chinese. A poem of Phạm Quý Thích on the first page.

16. *Kim Vân Kiều Tân Truyện* 金雲翹新傳. Nôm, lục-bát. 1872.

Nr. 5803.6. Size: 12 × 20. 83 folios. Each half-folio has 10 lines, each line 14 characters.
Title-page:
upper: Nhâm Thân niên tân tuyên 壬申年新鐫 (newly engraved in the year Nhâm Thân: 1872)
middle: *Kim Vân Kiều Tân Truyện* 金雲翹新傳 (New Tale of Kim Vân Kiều)
right: Tiên Điền Lễ Tham Nguyễn Hầu soạn 僊田禮参阮侯撰 (composed by Nguyễn Du, Tiên Điền title)
left: Việt Đông Phật trấn Phước Lộc đại nhai Kim Ngọc Lâu phát đoái 粤東佛鎭福祿大街金玉樓發兑 (sold by Jinyulou, Fulu street, Foshan, Guangdong)
Last page: Thiên Tử vạn vạn niên tuế tại Nhâm Thân xuân Nam Việt Gia Định thành Cư-sĩ Duy Minh Thị trùng san 天子萬萬年歲在壬申春南越嘉定城居士惟明氏重刊 (newly engraved by a lay Buddhist Duy Minh Thị of Gia Định, Southern Vietnam in the spring of the year Nhâm Thân of thousand year reign of the Son of Heaven).

The greatest literary work of Vietnam written in Nôm and in the lục-bát poetry form by Nguyễn Du (1766-1820), prefaced by a poem of Phạm Qúy Thích. A very rare edition and one of the earliest extant editions. So far this edition has been unknown to scholars of Vietnamese literature.

17. *Lâm Sinh Lâm Thụy Truyện* 林生林瑞傳. Nôm, lục-bát. 1876.
Nr. 5994. Size: 16 × 25. 32 folios. Each half-folio has 10 lines, each line 14 characters.
Title-page:
upper: Bính Tý niên tân san 丙子年新刋 (newly engraved in the year Bính Tý).
middle: *Lâm Sinh Lâm Thụy Truyện* 林生林瑞傳 (Story of Lâm Sinh and Lâm Thụy).
right: Ý Phong hiệu đính chính 意豐號訂正 (revised by Ý Phong)
Để Ngạn Đại Thị Quảng Thạnh Nam phát thụ 提岸大市廣盛南發售 (distributed by Quảng Thạnh Nam, Cholon, Saigon).
left: Việt Đông tỉnh Phật Sơn trấn Cận Văn Đường tàng bản
(published by Jinwentang, Foshan, Guangdong).

A popular novel in verse, written in Nôm and in the lụcbát poetry form by an unknown author.

18. *Lý Công Tân Thơ* 李公新書. Nôm, lục-bát. 1876.
Nr. 5994. Size: 16 × 25. 37 folios. Each half-folio has 10 lines, each line 14 characters.
Title-page:
upper: Bính Tý niên tân san 丙子年新刋 (newly engraved in the year Bính Tý: 1876)
middle: *Lý Công Tân Thơ* 李公新書 (New Story of Lý Công in verse).
right: Dương Minh Đức Thị soạn 楊明德氏撰 (composed by Dương Minh Đức Thị)
Để Ngạn Hòa Nguyên Thái phát thụ 提岸和源泰發售 (distributed by Hòa Nguyên Thái, Saigon).
left: Việt Đông Trần thôn Vĩnh Hòa Nguyên tàng bản 粤東陳村永和源藏板 (published by Yongheyuan, Chen village, Guangdong).

A popular novel in verse, written in Nôm and in the lucbat poetry form.

19. *Lý Công Tân Truyện* 李公新傳. Nôm, lục-bát. 1879.
Nr. 5157.10. Size: 13 × 19. 36 folios. Each half-folio has 10 lines, each line 14 characters.
Title-page:
middle: *Lý Công Tân Truyện* 李公新傳 (New Story of Lý Công)
right: Tự Đức Kỷ Mão xuân 嗣德已卯春 (in the spring of the year Kỷ Mão of Tự Đức reign: 1879.
left: Thành Văn Đường tàng bản 成文堂藏板 (published by Thành Văn Đường).
A popular novel in verse, written in Nôm and in the lục-bát poetry form. The last folio is missing. No mention of the writer, but since this edition is mostly identical with the *Lý Công Tân Thơ*, and the differences are only in a number of words and lines, we can say that these two books were written by the same author, but that this edition was revised.

20. *Nam Kỳ Lục Tỉnh Địa Dư Chí* 南圻六省地輿誌 Hán, by Duy Minh Thị, Gia Định, 1872.
Nr. 3034. Size: 16 × 23. 52 folios. Each half-folio has 9 lines, each line 22 characters.
Title-page:
upper: Nhâm Thân niên tân tuyên 壬申年新鐫 (printed in 1872)
middle: *Nam Kỳ Luc Tinh Dia Du Chí* 南圻六省地輿誌 (Geography of the Six Provinces in Southern Vietnam).
right: Duy Minh Thị soạn 惟明氏撰 (compiled by Duy Minh Thị).
Tại Đề Ngạn Đại Thị Quảng Thạnh Nam phát khách 在提岸大市廣盛南發客 (distributed by Quảng Thạnh Nam, Cholon, Saigon).
A geographical work on the six provinces in Southern Vietnam, compiled by Duy Minh Thi in 1872, prefaced by the author in the same year.

21. *Nữ Tắc Diễn Âm* 女則演音. Nôm, lục-bát. 1868.
Nr. 5157.8. Size: 13 × 19. 18 folios. Each half-folio has 9 lines, each line 14 characters.
Title-page:
middle: *Nữ* **Tắc** *Diễn Âm* 女則演音 (Woman-principles in verse).
right: Tự Đức Mậu Thìn mạnh thu tân san 嗣德戊辰孟秋新刋(newly engraved in the beginning of the autumn of the year Mậu Thìn of Tự Đức reign: august 1868).
left: Thạnh Văn Đường tàng bản 盛文堂藏板 (published by Thạnh Văn Đường).
A Confucian handbook of ethics for women by an unknown author. It was written in Nôm and in the lục-bát poetry form.

22. *Phan Trần Truyện* 潘陳傳. Nôm, lục-bát. 1867.
Nr. 5157.9. Size: 13 × 18. 21 folios. Each half-folio has 12 lines, each line 14 characters.
Title-page:
middle: *Phan Trần Truyện* 潘陳傳 (Story of Phan Trần)
right: Tự Đinh Mão thu tân san 嗣德丁卯秋新刋 (newly engraved in the autumn of the year Đinh Mão of Tự Đức reign: 1867).
left: Thạnh Văn Đường tàng bản 盛文堂藏板 (published by Thạnh Văn Đường).
A popular romance in verse, written in Nôm and in the lục-bát poetry form by an unknown author. This book together with the *Kim Vân Kiều Tân Truyện* and *Hoa Tiên Truyện* form the three most highly appreciated literary works of nineteenth century Vietnam. This is perhaps the earliest extant edition.

23. *Phong Thần Ấp Bá Khảo Toàn Tập* 封神邑伯考全集 Nôm. Undated.
Nr. 5763 Feng-shen 6. Size: 16×25. 18 folios. Each half-folio has 10 lines, each line 22 characters.
Title-page:
middle: *Phong Thần Ấp Bá Khảo Toàn Tập* 封神邑伯考全集 (Complete Work on the canonization of Ấp Bá Khảo).
right: Quảng Đông nhai Hòa Nguyên Thạnh phát thụ 廣東街和源盛發售 (distributed by Hòa Nguyên Thạnh, Quảng Đông street).
left: Quảng Đông Phật trấn Cận Văn Đường bản 廣東佛鎮近文堂板 (published by Jinwentang Foshan, Guangdong).
An opera-work written in Nôm by an unknown author. No date probably a nineteenth century edition.

24. *Phú Bần Truyện Diễn Ca* 富貧傳演歌 by Trương Minh Ký. Nôm, lục-bát. 1885.
Nr. 1681. Size: 15×24. 19 folios. Each half-folio has 10 lines, each line 14 characters.
Title-page:
upper: Ất Dậu niên trùng san 乙酉年重刋 (reprinted in the year Ất Dậu: 1885).
middle: *Phú Bần Truyện Diễn Ca* 富貧傳演歌 (Story of the Rich and the Poor in verse)
right: Gia Định tỉnh thành Trương Minh Ký soạn 嘉定省城張明記撰 (composed by Trương Minh Ký in Gia Định).
A popular novel written in Nôm in the lục-bát poetry form by Trương Minh Ký. Prefaced with four poems in the Tang poetry style by Phan Công Thành, Trân Đồng Văn Bộ Nguyên, and Nguyễn Tường Thụy. On the last page is mentioned: Gia Định Giáp Thân niên cửu nguyệt sơ thất nhật Trương Minh Ký 嘉定甲申年九月初一日張明記 (by Trương Minh Ký on the first day of the 9th month of the year Giáp Thân in Gia Định: 19 october 1884).

25. *Sách Ngẫm Ba Mươi Mốt Điêu* 冊吟𠀧𠃩沒條. Nôm. 1868.
Nr. 1960. Size: 14×26. 75 folios (1+2+72). Each half-folio has 9 lines, each line 25 characters.
Title on the first page: *Sách Ngẫm Ba Mươi Mốt Điêu* 冊吟𠀧𠃩沒條 (Meditation-Book, Thirty-One Sections).
On the last page: Gia Định trùng tuyên tân bản tuế thứ Mậu Thìn niên tạo 嘉定重鐫新板歲次戊辰年造 (reprinted in Gia Định in the year Mậu Thìn: 1868)
A book for meditation. Preface and text are in Nôm. It contains thirty-one sections, each section is divided into three paragraphs. Written by an unknown author. In the preface, the writer mentions that it was composed in 1746.

26. *Tam Quốc Chí Quốc Ngữ* 三國誌國語. Nôm. Nr. 5754.16. Size: 15×24. 2 books. 39 folios. Each half-folio has 10 lines, each line 22 characters.
Title-page:
middle: *Tam Quốc Chí Quốc Ngữ Thượng Hạ* 三國誌國語上，下 (History of the Three Kingdoms in National Language, book 1 and 2).
right: Quảng Đông nhai Hòa Nguyên Thạnh phát thụ 廣東街和源盛發售 (distributed by Hòa Nguyên Thạnh, Quảng Đông street).
left: Quảng Đông Phật trấn Cận Văn Đường bản 廣東佛鎮近文堂板 (published by Jinwentang, Foshan, Guangdong).

An opera-work in Nôm composed by an unknown author. No date, probably a nineteenth century edition. These two books have four chapters from «Tam Cố Mao Lư» 三顧茅廬 (Three Visits to the Recluse) to «Đương Dương Trường Bản» 當楊長板 (Great Fight at Changban slope). A rare edition.

27. *Tam Quốc Chí Quốc Ngữ Bản* 三國誌國語本. Nôm. 1880. Nr. 5754.16. Size: 15 × 24. 25 folios. Each half-folio has 9 lines, each line 20 characters.
Title-page:
upper: Quang Thiệu Canh Thìn niên trùng khắc 光緒庚辰年重刻 (newly engraved in the year Gengchen of Guangxu reign: 1880).
middle: *Tam Quốc Chỉ Quốc Ngữ Bản* 三國誌國語本 (History of the Three Kingdoms in National Language Version).
right: Trùng Phước hiệu 重福號 (by Trùng Phước).
Sách Kinh Châu chí Cầu Hôn Giang Tả 索荊州至求婚江左 (from chapter «Demanding the return of Jingzhou city» to «Seeking Marriage in Jiangzuo».
left: Phật trấn Phúc Lộc đại nhai Văn Nguyên Đường tàng bản 佛鎮福祿大街文元堂藏板 (published by Wenyuantang, Fulu street, Foshan).
An opera-work in Nôm written by Trùng Phước. The writer of this work is perhaps the same as that of *Tam Quốc Chí Quốc Ngữ*. A rare edition.

28. *Tam Tự Kinh Diễn Nghiã* 三字經演義. Hán Nôm, lục-bát.
Nr. 5161. Size: 15 × 24. 17 folios. Each half-folio divided into two parts: upper part has 6 lines, each line 6 characters; lower part 12 lines, each line six or eight characters.
Title-page:
middle: *Tam Tự Kinh Diễn Nghiã* 三字經演義 (Explaining Three Character Classic).
right: Phan thành Phước Trai tiên sinh trước 藩城福齋先生著 (written by Phước Trai at Phan thành).
Việt Đông trấn Phước Lộc đại nhai Thiên Bảo Lâu tử hành 粤東鎮福祿大街天寶樓梓行 (engraved by Tianbaolou, Fulu street, Guangdong).
left: Quảng Đông nhai Quảng Thạnh Nam bản 廣東街廣盛南板 (published by Quảng Thạnh Nam, Quảng Đông street).
A textbook for primary school with the Nôm explanation in the lục-bát poetry form. No date, probably a nineteenth century edition. On the upper part is the Hán text, and on the lower part a Nôm explanation in verse. On the first page is mentioned: Việt tỉnh Phật trấn Văn Nguyên Đường bản 粤省佛鎮文元堂板 (published by Wenyuantang, Foshan, Guangdong).

29. *Tân Đính Vạn Sự Bất Cầu Nhân Thư* 新訂萬事不求人書 Hán. 1873.
Nr. 5994. Size: 14 × 25. 26 folios. Each half-folio has 16 lines, each line 39 characters.
Title-page:
middle: *Tân Đính Vạn Sự Bất Cầu Nhân Thư* 新訂萬事不求人書 (Seek No Help For Ten Thousand Things, Revision).
right: Tự Đức Quý Dậu Mãn Nguyệt Hạ Hoán Tân San 嗣德癸酉滿月下澣新刊 (republished in the 5th month of the year Quý Dậu of Tự Đức reign: june 1873).

Thạnh Văn Đường tàng bản 盛文堂藏板 (published by Thạnh Văn Đường).
left: Tăng bổ Ngọc Hạp Thông Thư chiêm nhật nguyệt cát hung lục thập giáp tý 增補玉匣通書占日月吉凶六十甲子 (with addition of Ngọc Hạp calendar for divining the lucky and unlucky day, month, and year).

A book for astrology, calendar. One section about the birthdays of Buddhas, Bodhisattvas, and Gods. Written by an unknown author.

30. *Tây Du Diễn Ca Nhị Bản* 西遊演歌二本 by Duy Minh Thị, Nôm. 1878.
Nr. 5727.13. Size: 15 × 23. 18 folios. Each half-folio has 10 lines, each line 30 characters.
Title-page:
Mậu Dần niên tân tẩm 戊寅年新鋟 (newly engraved in the year Mậu Dần: 1878).
middle: *Tây Du Diễn Ca Nhị Bản* 西遊演歌二本 (Travel to the West in opera-form, second version
right: Gia Định Duy Minh Thị soạn xuân nguyệt thành vu Tây Ninh thự 嘉定惟明氏撰春月成于西寧署 (composed by Duy Minh Thị in a spring month in Tây Ninh mansion).
Để Ngạn Hòa Nguyên Thạnh phát thụ 提岸和源盛發售 (distributed by Hòa Nguyên Thạnh, Saigon).
left: Việt Đông Trần thôn Vĩnh Hoà Nguyên tàng bản 粵東陳村永和源藏板 (published by Yongheyuan, Chen Village, Guangdong).

An opera-work. A rare edition.

31. *Thánh Giáo Quốc* Ngữ 聖教國語. Gia Định, 1866. Written in Nôm with a preface in Hân.
Nr. 1987.2. Size: 13 × 24. 59 folios (1 + 1 + 1 + 4 + 52). Each half-folio has 8 lines, each line 15 characters. 2 illustrations.
First folio: First half-folio:
middle: *Thánh Giáo Quốc Ngữ* 聖教國語 (The Holy Teaching in the National Language).
right: Bính Dần niên cát nhật 丙寅年吉日 (on an auspicious day of the year Bính Dần: 1866).
left: Gia Định thành trùng tuyên 嘉定城重鐫 (reprinted in Gia Định).
Second half-folio:
middle: *Thánh Giáo Yêu Lý Quôc Ngu* 聖教要理國語 (Essential Principle of the Holy Teaching in the National Language)
right: Thượng Thiên Vinh Phước Ư Đại Chúa 上天榮福於大主 (Glory and Happiness to the Great Lord in the heaven).
left: Hạ Địa An Hoà Ư Thiện Nhân 下地安和於善人 (Peace and Harmony to the good people on the earth).
Last folio: Second half-folio:
Nhĩ Hà Nhất Thể Đồng Tín 邇遐壹體同信 (Together believing in the like treatment of both near and distant).

A catechical writing in Nôm. It contains 16 sections concerning Christian teaching and prayers. Written by an unknown writer.

32. *Thiên Tự Văn Diễn Nghĩa* 千字文演義. Hán Nôm, lục-bát.
Nr. 5161. Size: 15×24. 13 folios. Each half-folio divided into two parts: upper part has 6 lines, each line 8 characters; lower part 12 lines, each line 6 or 8 characters.
Title-page:
middle: *Thiên Tự Văn Diễn Nghĩa* 千字文演義 (Explaining the Thousand Character Text in verse)
right: Phan thành Phước Trai tiên sinh trước 藩城福齋先生著 (written by Phước Trai at Phan thành).
Việt Đông trấn Phước Lộc nhai Thiên Bảo Lâu tử hành 粵東鎮福祿街天寶樓梓行 (engraved by Tianbaolou, Fulu street, Guangdong).
left: Quảng Đông nhai Quảng Thạnh Nam bản 廣東街廣盛南板 (published by Quảng Thạnh Nam, Quảng Đông street).
A textbook for learning characters. No date, probably a nineteenth century edition. On the upper part beside the Hán text, there is the meaning of each character in Nôm for the first 152 characters; and on the lower part the Nôm explanation written in the Lục-bát poetry form. On the first page is mentioned: Việt Đông Phật trấn Văn Nguyên Đường bản 粵東佛鎮文元堂板 (published by Wenyuantang Foshan, Guangdong).

33. *Tỉnh Hạt Đinh Điền Hiệu Mục* 省轄丁田效目 Hán, manuscript. 1881.
Nr. 4415.41. Size: 19×32. 58 folios. Each half-folio has 8 lines, each line 30 characters.
Title-page: *Tỉnh Hạt Đinh Điền Hiệu Mục* 省轄丁田效目 (Registration of People and Land in the Provinces).
A registration of population, soldiers, commune-land, private land of the following counties: Yên Khánh 安慶, Kim Sơn 金山, Phong Doanh 豐盈, Yên Mô 安謨, Yên Hoá 安化 and Phụng Hoá 奉化 in the 34th year of Tự Đức reign (1881). A very important document and the only extant copy.

34. *Tỉnh Hạt Hạ Đông Thuế Lệ* 省轄夏冬稅例 Hán, manuscript. 1881.
Nr. 4591.2. Size: 14×27. 303 folios. Each half-folio has 7 lines, each line 30 characters.
Title-page:
Tỉnh Hạt Hạ Đông Thuế Lệ 省轄夏冬稅例 (Records of the Summer and Winter Tax from Provinces).
The records of the summer and winter tax in the 34th year of Tự Đức reign (1881) of the following counties: Yên Khánh 安慶, Yên Mô 安謨, Phong Doanh 豐盈, Kim Sơn 金山, Gia Viễn 嘉遠, Ý Yên 懿安, Yên Hoá 安化, Lạc Yên 樂安, Phụng Hoá 奉化. Very important documents and the only extant copy.

35. *Trạng Nguyên Ấu Học Thi* 狀元幼學詩. Hán.
Nr. 993. Size: 15×26. 14 folios. Each half-folio has 5 lines, each line 5 characters.
Title-page:
middle: *Trạng Nguyên Ấu Học Thi* 狀元幼學詩 (Poems of the Highest Graduates for Elementary Studies).
right: Giảo Chánh Chích Tự Vô Hoá 較正隻字無訛 (compared with the original without mistake).
left: Ngũ Vân Lâu tàng bản 五雲樓藏板 (published by Ngũ Vân Lâu).
A textbook for primary school used in the village to strengthen elite culture in the

nineteenth century. The pupils before starting to read the Confucian classics, had to begin with this kind of books. Written in Hán in five-word poetry by an unknown author. No date, probably a nineteenth century edition.

36. *Tự Học Cầu Tinh Ca* 字學求精歌 by Đỗ Công Sở. Hán. 1880.
Nr. 5161. Size: 15 × 25. 19 folios. Each half-folio divided into two parts. The upper part contains a text with 5 lines each line 8 characters with notes; the lower part an explanation with 12 lines, each line 10 characters.
Title-page:
middle: *Tự Học Cầu Tinh Ca* 字學求精歌 (Seeking a Perfect Way for Learning Characters in verse).
right: Tự Đức Canh Thìn xuân 嗣德庚辰春 (in the spring of the year Canh Thìn of Tự Đức reign: 1880).
left: Phước Thọ Đường tàng bản 福壽堂藏板 (published by Phước Thọ Đường).
A book for learning characters written in Hán by Đỗ Công Sở, who was a native of Nam Định and passed a Tiến Sĩ Examination with second grade in 1841. The first preface was written in 1870, and the second in 1876.

37. *Tứ Thể Bút Thức* 四體筆式. Hán. 1869.
Nr. 5169. Size: 15 × 26. 14 folios. Each half-folio has 4 lines, each line 8 characters.
Title-page:
middle: *Tứ Thể Bút Thức* 四體筆式 (Method of Writing Characters in Four Styles).
right: Tự Đức nhị thập nhị niên hạ nguyệt cát nhật tân tẩm 嗣德貳拾貳年夏月吉日新鋟 (newly engraved on the auspicious day of the summer of the 22th year of Tự Đức reign: 1869)
left: Thạnh Văn Đường tàng bản 盛文堂藏板 (published by Thạnh Văn Đường).
A book for calligraphy with examples of well-known poems in four calligraphical styles by an unknown author.

38. *Wang Annan Riji* 往安南日記. Chinese, manuscript. 1890. Nr. 3545. Size: 13 × 25. 7 folios. Each half-folio has 8 lines, each line 25 characters.
Title on the first page: *Wang Annan Riji* 往安南日記 (Diary of a trip to Vietnam), written in 1890 by an unknown author who accompanied a Dutch diplomat to Vietnam, and described his trip and the things to be seen and heard in Vietnam during that time.

COMPTES RENDUS

Oskar von HINÜBER, *Das ältere Mittelindisch im Überblick*, Österreichische Akademie der Wissenschaften, Phil.-Hist. Klasse, Sitzungsberichte, 467. Band = Veröffentlichungen der Kommission für Sprachen und Kulturen Südasiens, Heft 20, Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, Wien, 1986, pp. 209.

Je ne puis ouvrir la *Grammatik der Prakrit-Sprachen* de Richard PISCHEL sans éprouver à chaque fois le même sentiment d'admiration et d'étonnement. Admiration pour l'ampleur et l'intelligence du travail; étonnement dans la mesure où je ne comprends pas comment un homme seul a pu, tout en restant occupé par d'autres travaux, rédiger ce monument d'érudition. Qu'on imagine seulement le temps passé à corriger les épreuves! Plus surprenant encore, ce livre, pour la première fois imprimé en 1900, donne l'impression de n'avoir pas vieilli. Même aujourd'hui, il n'est pas possible d'éditer, de commenter ou d'expliquer un texte moyen-indien sans l'avoir sous la main. Or il s'agit d'un ouvrage qui ne traite pas du tout du moyen-indien le plus connu, le pāli, et qui repose essentiellement sur le dépouillement des grammairiens prakrits et de textes relativement peu nombreux et relativement mal édités. N'étaient l'acribie et l'intelligence de l'auteur, il devrait depuis longtemps être périmé.

Depuis 1900, en effet, éditions de textes et études spécialisées se sont multipliées. Surtout on ne sépare plus l'étude du pāli de celle des prakrits: tous deux sont aujourd'hui englobés sous l'appellation de moyen-indien. Ce n'est pas seulement une question de terminologie ou de taxinomie, c'est un changement complet de perspective. Sont appelées prakrits des langues littéraires dont l'importance est somme toute mineure en Inde, bien que soient rédigés en prakrit les plus anciennes inscriptions et les plus anciens textes jainas; l'usage de la notion de prakrit débouche sur des descriptions essentiellement statiques (ou synchroniques). La notion de moyen-indien est une notion linguistique. L'étude des moyen-indiens est d'abord une tentative pour comprendre l'évolution des langues aryennes de l'Inde; en ce sens il n'y a aucune différence de nature entre pāli et prakrits; leur étude doit aller de pair. Les prakritismes du sanskrit sont également pris en compte, en particulier ceux du sanskrit dit hybride de certains textes bouddhiques. L'étude du *Dharmapada* a ainsi été renouvelée par la prise en compte des diverses versions moyen-indiennes et sanskrites (*Udānavarga*).

Une refonte du PISCHEL devrait donc prendre en compte non seulement les nombreuses éditions nouvelles de textes prakrits (inscriptions et surtout *āgama* jains) et les études encore plus considérables faites sur le pāli depuis la parution de W. GEIGER, *Pāli. Literatur und Sprache*, Strassburg, 1916, mais surtout toute une série de travaux à la fois philologiques et

linguistiques dûs en particulier à J. BLOCH, F. EDGERTON, H. LÜDERS, R. TURNER, pour ne citer que les maîtres disparus. L'image que l'on a aujourd'hui des moyen-indiens eux-mêmes, de leurs rapports mutuels, des évolutions que cache leur apparence figée a ainsi considérablement changé depuis 1900. On peut désormais mieux comprendre le rapport entre moyen-indiens et langues modernes de l'Inde, bien que fort peu de langues néo-indiennes continuent directement des moyen-indiens littérairement ou épigraphiquement attestés. Les conséquences pratiques sont très importantes: l'interprétation des textes a gagné en précision et l'histoire de leur transmission, parfois même de leur composition, est beaucoup mieux connue. Les spécialistes du bouddhisme ancien et du jainisme savent combien l'histoire de ces religions en a été modifiée.

La masse de documents nouveaux à mettre en œuvre est telle qu'il est impossible d'envisager une refonte du PISCHEL qui incorporerait tous les matériaux nouvellement publiés: l'ampleur de cet ouvrage dépasserait celle du *Critical Pāli Dictionary* lui-même. C'est pourtant un nouveau PISCHEL que M. von HINÜBER vient de faire paraître. Car malgré la modestie de son titre («Panorama du moyen-indien ancien») et son volume restreint (209 pages imprimées en caractères de taille normale), le livre de M. HINÜBER n'a rien d'un manuel pour étudiants. C'est la seule description complète et comparative de tous les moyen-indiens, pāli y compris, existant à ce jour. Et elle est excellente. En ce qui concerne le plan et la conception, c'est apparemment un décalque du PISCHEL (sources; langues et littératures; phonétique dans l'ordre alphabétique sanskrit; morphologie nominale et verbale; paragraphes numérotés de façon continue). Mais les différences sont considérables. Pāli et prakrits sont traités ensemble, avec une priorité donnée au pāli, parce qu'il est à la fois le plus connu et le plus archaïque des moyen-indiens. Le texte est beaucoup plus synthétique et plus aéré; il va toujours à l'essentiel. M. HINÜBER ne cherche pas à multiplier les exemples. Il commence par poser une règle générale d'évolution par rapport au sanskrit, règle valable pour tous les moyen-indiens ou pour les plus archaïques d'entre eux; il donne quelques exemples, très peu nombreux, illustrant cette règle; puis il explique dans le détail les formes déviantes, anormales, spécialement archaïques ou plus évoluées, avec de très nombreux renvois bibliographiques. Au bout du compte on obtient effectivement une vue d'ensemble (*Überblick*) de la phonétique et de la morphologie des moyen-indiens. Plus important encore, on dispose ainsi d'un corpus de formes rares et d'un système d'explication de ces formes qui sera d'un très grand secours aux éditeurs et traducteurs de textes.

Le seul nom de l'auteur garantit la qualité scientifique de l'ouvrage: érudition absolument étonnante, connaissance hors de pair de la bibliographie, utilisation parfaite des méthodes de la philologie, flair pour dépister les formes d'apparence normale qui, en réalité, font problème (par exemple certains absolutifs pāli), recours fréquent à la métrique, etc. S'y ajoute un exceptionnel talent de synthèse qui permet à l'auteur, par exemple, de traiter en trois pages des rapports entre sanskrit védique et moyen-indien, de présenter en neuf pages une bibliographie critique et commentée des inscriptions en moyen-indien, ou d'expliquer en une demi-page le devenir de skt *e* et *o* en position intérieure (p. 75 § 114). J'ajouterai que ce livre de pure philologie, bourré d'abréviations et de termes indiens jamais traduits, se lit assez bien et même – j'en ai fait l'expérience – se laisse relire.

Il s'agit en outre d'un livre très personnel. Je veux dire par là qu'on y retrouve beaucoup des thèses propres à l'auteur, c'est-à-dire qui reposent sur ses découvertes. Dans l'ensemble, elles me paraissent devoir être acceptées: normalisation du pāli à partir du sanskrit; existence

d'un moyen-indien commun aux bouddhistes dont on retrouve des traces en pāli, en sanskrit hybride et même dans les textes jainas; quasi-équivalence de la paiśācī et des formes orientales du pāli, etc. Mais l'accent n'est jamais mis sur les points susceptibles de controverse et les opinions contraires sont toujours signalées avec la plus grande courtoisie. A ce titre le livre de M. HINÜBER est *aussi* un manuel.

Un livre aussi dense traitant d'un aussi vaste sujet est le produit de choix, implicites ou explicites: ce qui n'est pas dit n'est pas nécessairement ignoré. A vrai dire, je ne vois pas très bien ce qu'ignorerait l'auteur. La présentation un peu différente que je fais de la gāndhārī repose sur des recherches postérieures à la rédaction de cet *Überblick* (G. FUSSMAN, «Gāndhārī écrite, gāndhārī parlée», dans C. CAILLAT, *Formes dialectales en indo-aryen*, Paris, 1988). Les raisons qui amènent M. HINÜBER à privilégier certains thèmes, à en traiter d'autres plus rapidement, me paraissent, pour autant que je les devine, sensées. Mais ma propre sensibilité est autre et parfois mes choix auraient été différents. J'ai eu quelquefois l'impression que la bibliographie n'allait pas toujours à l'essentiel et que le bon grain était parfois mélangé à l'ivraie. Inversement, j'ai parfois regretté l'absence de certains noms; p. 20 § 4 j'aurais aimé voir citer MORGENSTIERNE en même temps que BUDDRUSS, et – pour des raisons différentes –, DUMÉZIL en face de THIEME.

Je pense aussi que les problèmes de graphie n'ont pas été suffisamment pris en compte, sauf pour le pāli dont M. HINÜBER connaît bien les manuscrits. On sait que l'image que nous avons de la gāndhārī est faussée par, entre autres, la non-notation de la quantité vocalique et de la gémination consonatique, la position semi-aléatoire du *-r-* étymologiquement post-consonantique et certaines graphies optionnelles (nasales, *anusvāra*, etc.). Cela est tout aussi vrai des inscriptions d'Aśoka (par exemple, J. BLOCH, *Inscriptions d'Aśoka* § 7, pp. 50–51): les transcriptions demandent toujours à être décryptées, ou du moins à être évaluées.

La chronologie pose des problèmes que M. HINÜBER connaît, mais qu'il néglige un peu. Si le *nirvāṇa* du Buddha se place vers 380 comme le pense maintenant M. BECHERT, plus affirmatif dans ses dernières publications que ne le laisse entendre le renvoi de la p. 21 § 6, la māgadhī de la première prédication ne devait pas trop différer de la māgadhī parlée à l'époque d'Aśoka, qui n'est pas nécessairement ce qu'on appelle la langue de la chancellerie: le tableau linguistique de l'Inde au IVe et au IIIe siècles avant n.è. ne manquera pas d'en être modifié. La chronologie des changements phonétiques donnée p. 95 § 174 d'après MEHENDALE aurait dû être accompagnée d'au moins deux *caveat*: a) les rythmes d'évolution linguistique n'ont pas été les mêmes dans toutes les régions de l'Inde; b) la chronologie de MEHENDALE doit être modifiée si l'on ne fait pas les mêmes choix que lui concernant la chronologie très débattue des Kouchans, des Kṣatrapa et des Sātavāhana; la marge d'incertitude peut ainsi atteindre deux siècles!

Le fait que le livre de M. HINÜBER suive le plan de PISCHEL, traditionnel en grammaire indienne, est fort commode pour l'utilisateur: il lui permet de retrouver très facilement l'explication d'une forme et de se reporter sans difficulté aux manuels ou dictionnaires les plus courants. Pour le linguiste, il n'est pas sans inconvénients. On aimerait parfois que certains faits fussent traités ensemble, par exemple que la transformation des consonnes sourdes intervocaliques ait été traitée comme un phénomène nécessairement lié à l'affaiblissement et à la disparition des occlusives sonores en même position, ou que la morphologie ait été étudiée de façon plus synthétique: il est vrai que chaque forme peut s'expliquer par l'application d'une loi phonétique ou un effet d'analogie; mais l'apparition d'un nouveau

système verbal et d'un nouveau type de fonctionnement syntaxique a aussi dû jouer un rôle que la présentation analytique des faits dissimule. Il est peut-être symptomatique que l'auteur n'essaie jamais de donner une définition *linguistique* du moyen-indien.

Le plan adopté par PISCHEL et HINÜBER aboutit paradoxalement à donner des moyen-indiens une présentation à la fois fragmentée (son par son, forme après forme) et unitaire (puisque tous les moyen-indiens sont pris en considération, que tous sont issus du sanskrit et que tous évoluent selon les mêmes lois). Or très tôt, peut-être dès les environs de notre ère, les moyen-indiens étaient différenciés au point de n'être plus mutuellement compréhensibles et les langues indo-aryennes modernes, qui très indirectement les continuent, sont tout aussi différenciées. M. HINÜBER vient de nous donner une grammaire comparative et historique pleinement réussie. Mais par définition, elle ne traite que des faits communs, donc comparables. On peut se demander s'il ne faudrait pas maintenant une grammaire contrastive ou différencielle, traitant chacune de ces langues comme un tout, les comparant en tant que systèmes, et faisant intervenir deux types de faits qui n'apparaissent pas dans l'ouvrage de M. HINÜBER, je veux dire la formation des mots et la syntaxe. Nul ne songerait à reprocher à M. HINÜBER de ne pas avoir rédigé un livre de ce genre: non seulement son propos était autre, mais surtout je ne suis pas sûr que les matériaux existent qui permettraient aujourd'hui de le rédiger. En tout cas, s'il est aujourd'hui possible d'en concevoir l'idée, c'est parce que des grammaires comparatives et philologiques comme celles d'HINÜBER et PISCHEL nous auront d'abord permis de mieux comprendre les textes et de distinguer ce qui, dans ces langues semi-artificielles, est vivant et productif de ce qui est figé et non-susceptible d'évolution ultérieure. Il n'est pas étonnant que le présent livre de M. HINÜBER suscite immédiatement la demande d'un autre volume, écrit dans une perspective différente: *Das ältere Mittelindisch im Überblick* est un grand livre écrit par un grand savant. Comme tout grand livre, c'est à la fois un aboutissement et un point de départ.

GÉRARD FUSSMAN

Marcel BONNEFF. *Pérégrinations Javanaises. Les Voyages de R. M. A. Purwa Lelana: Une vision de Java au XIXe siècle (c. 1860–1875)*, Etudes insulindiennes/Archipel:7, Editions de la Maison des Sciences de l'Homme, Paris, 1986.

Sous le titre de *Pérégrinations javanaises*, Marcel Bonneff présente la traduction en français du texte javanais *Lampah-lampahipun R. M. A. Purwa Lelana* (les voyages de R. M. A. Purwa Lelana) du régent Candranegara V, dont les diverses éditions parurent entre 1865 et 1877. L'ouvrage se compose d'une introduction dans laquelle sont successivement étudiés «l'auteur», «le texte» et «les cheminements de Purwa Lelana» et qui se termine par une analyse de la «vision de Java» donnée par le texte de Candranegara, de la traduction des quatre voyages de Purwa Lelana, chacun d'eux suivi de notes explicatives et enfin d'un index.

On pourra certes contester la décision prise par M. B. de ne pas publier le texte javanais, même si l'on comprend bien qu'il fallait alléger un ouvrage comportant déjà près de quatre cents pages. Mais on peut espérer que cette présentation moins universitaire et donc plus lisible permettra de toucher un public plus nombreux que le cercle étroit des spécialistes.

Deux qualités font a mon avis l'intérêt de ce livre. La richesse de l'annotation d'abord qui

frappe le lecteur dès qu'il feuillette le livre. Elle est si copieuse qu'elle occupe une place aussi importante – sinon plus – que le texte-même de Candranegara. Leur précision et leur diversité font de ces notes une véritable somme sur la situation de Java dans la deuxième moitié du 19e siècle et de ce livre une sorte d'ouvrage de références. Cette richesse fait regretter quelque peu que M. B. n'ait pas jugé opportun d'inclure les notes dans l'index.

Le choix du texte ensuite. Celui-ci pourtant risque fort de décevoir plus d'un lecteur occidental peu averti. Il se présente comme un journal de voyage, pratiquement dénué de toute valeur littéraire, où la platitude des descriptions le dispute souvent à la naïveté des idées. L'auteur y note avec minutie ses heures de départ et d'arrivée, de repas et de repos et ne nous épargne rien de la beauté des casernes ou des avantages et inconvénients respectifs de chaque résidence de *Bupati*. Mais, s'il fait l'effort de passer sur ces quelques défauts, le lecteur découvre un texte où clairement transparaît une nouvelle mentalité javanaise. La nature domestiquée, les transports facilités, les dangers et les mystères tendent à disparaître, l'espace et la vue changent et s'élargissent. L'individu – le texte est écrit à la première personne – se libère de l'environnement pour en prendre possession. L'auteur surtout nous donne l'exemple d'une assimilation sans conflits, ou presque, des différentes strates de sa civilisation. Il s'émerveille devant les réalisations et les avantages du modernisme technologique tout en se référant au texte très «traditionaliste» de la *Serat Centhini*, au point quelquefois de la plagier, comme le montre bien M. B. En bref, ce texte illustre la naissance d'une nouvelle vision historique incorporant aussi bien Borobudur que le dock flottant de Surabaya et menant à la notion de Progrès.

Cette littérature du modernisme, qui n'est bien sûr pas propre à Java (voir par ex. C. Skinner «Transitional Malay Literature ...» *B. K. I.*, 134, 1978) n'est généralement pas très goûtée des Occidentaux qui sans doute y entendent un air par eux trop connu et non pas les sons étranges d'une culture lointaine. Son importance est pourtant certaine puisqu'elle témoigne d'une vision qui s'est par la suite partout imposée. Et il est clair que le texte de Candranegara annonce d'une certains façon la politique de Développement (*Pembangunan*) mise en œuvre par le gouvernement indonésien actuel.

Ce livre a enfin le mérite de mettre en évidence que c'est la classe sociale de Candranegara – en tout cas, certains de ses membres – celle des *priyayi* qui fut en grande partie l'artisan de ce changement de mentalités. L'historiographie, après l'Indépendance, a fait payer cher à cette classe «sa collaboration avec les colonisateurs», avec la notable exception de Kartini, propre nièce – et ce n'est pas un hasard – de Candranegara. Les passions s'étant apaisées, il serait temps que soient entrepris, à la suite de ceux d'H. Sutherland et de cette publication de Marcel Bonneff, des travaux qui permettent d'apprécier objectivement le rôle joué par les *priyayi* dans l'histoire contemporaine indonésienne.

C. GUILLOT

Anatole-Roger PELTIER, *La littérature tai khoeun*, Bangkok 1987, Editions Duang Kamol, VI + 262 pages, 1 carte, 1 photographie, plusieurs dessins dans le texte.

Cet ouvrage est un catalogue descriptif de 270 manuscrits taï khoeun rassemblés à Chiengmai par l'auteur, membre de l'E.F.E.O., qui a entrepris des recherches approfondies sur la

littérature à laquelle ils appartiennent. Installés depuis bien longtemps dans la région où se rejoignent la Thaïlande, la Birmanie et le Laos, les Khoeun constituent une importante minorité ethnique parlant une langue de la famille taï et utilisant une écriture particulière, dérivée de l'alphabet môn. Etroitement apparentée à la littérature des Yuan du nord de la Thaïlande, celle des Khoeun a été mieux préservée que celle de leurs voisins, à cause de circonstances historiques différentes. Malgré cela, elle est encore presque inconnue des chercheurs, ce qui donne un grand intérêt au livre de M. Peltier, grâce auquel nous la découvrons.

Tous rédigés en écriture khoeun sur papier de mûrier, les manuscrits se présentent, à deux exceptions près, sous la forme d'accordéons de dimensions diverses et faits de très grandes feuilles collées ensemble. Comme tous ceux des autres littératures classiques taï, ces textes sont essentiellement inspirés par le bouddhisme, plus précisément par celui des Theravadin qui règne sur la Thaïlande et les pays voisins depuis des siècles. La moitié de ceux qui sont ici décrits content des légendes édifiantes appartenant au genre des *Jataka*, versions en langue khoeun de quelques-uns de ces textes les plus célèbres ou imitations de ceux-ci mais nées de l'imagination du peuple khoeun. Une cinquantaine d'autres sont des sermons attribués au Bouddha et traitant de sujets fort variés: points de doctrine, légendes diverses, conseils pratiques, questions cultuelles. Une douzaine ne se distingue de ces derniers que par le fait de n'être pas placés dans la bouche du Bienheureux. Des épisodes de la vie légendaire de celui-ci sont racontés par vingt-cinq manuscrits. Le reste se partage entre de petits groupes contenant des traductions abrégées de textes canoniques ou extra-canoniques, des contes bouddhiques populaires, des légendes extra-bouddhiques, des enseignements variés ou des récits touchant l'histoire du bouddhisme, la fondation de lieux saints ou de sanctuaires, voire de villes, à quoi il faut ajouter deux poèmes, l'un d'amour et l'autre d'inspiration religieuse.

La description de chaque manuscrit et le résumé de son contenu sont rédigés successivement en taï, en français et en anglais. Les titres et les noms propres khoeun ont été retranscrits en caractères latins selon les conventions de l'E.F.E.O. Dans les résumés, les noms propres de consonnance indienne ont été restitués, autant qu'il était possible, dans leur orthographe habituelle. Un triple index des titres des manuscrits termine le livre, l'un en écriture khoeun, le deuxième en caractères taï et le dernier en lettres latines.

En nous donnant ainsi un premier aperçu de la littérature khoeun, ignorée jusqu'à présent, M. Peltier nous convainc aisément du grand intérêt des recherches qu'il va poursuivre dans ce domaine nouveau.

André Bareau

Hans Bakker, *Ayodhyā*, [3 parties reliées en un seul volume], Egbert Forsten, Groningen 1986 (*Groningen Oriental Studies*, vol. I), prix: 215 florins.

Part I: *The history of Ayodhyā from the 7th century BC to the middle of the 18th century, its development into a sacred centre with special reference to the* Ayodhyāmāhātmya *and to the worship of Rāma according to the* Agastyasaṃhitā, xix + 181 p.
Part II: Ayodhyāmāhātmya, *introduction, edition and annotation*, xliii + 471 p. + 18 planches hors texte.

Part III: *Appendices, Concordances, Bibliography, Indexes and Maps*, 117 p. + 5 cartes en portefeuille.

L'ouvrage de M. Bakker est une approche pluri-disciplinaire du problème que pose le developpement des grands centres de pèlerinage. L'A. s'y montre tour à tour et simultanément philologue érudit, historien aux vues larges et homme de terrain compétent. Si l'édition de l'*Ayodhyāmāhātmya* occupe la plus grande place en volume, elle n'est cependant qu'un outil pour ce qui est avant tout un travail d'histoire et d'anthropologie religieuse.

L'ouvrage débute par une remarquable étude sur la naissance et la transfiguration d'Ayodhyā ou plus exactement sur la naissance d'Ayodhyā par la transfiguration de Sāketa (1ère partie, chap. 1–3). En effet, comme l'A. le montre brillamment, l'Ayodhyā que se disputent actuellement Hindous et Musulmans n'est la cité de Rāma que depuis moins de vingt siècles ... Le moins intéressant n'est pas d'ailleurs que les étapes de la glorification de la nouvelle Ayodhyā correspondent aux périodes de montée en puissance des pouvoirs politiques à qui elle a fourni prestige et ancêtres. L'A., sans négliger le rôle des brahmanes locaux dans l'élaboration de la «tradition» râmaïque, montre bien que leur action a plus suivi que précédé celle des politiques et que les ambitions extra-régionales du lieu-saint ont d'abord été celles, beaucoup plus terre â terre, des Gupta puis des Rois de Kanauj. Il est d'ailleurs significatif que les témoignages de l'hindouisme, sectaire ou non, ne commencent à se multiplier qu'une fois que Sāketa est devenue définitivement Ayodhyā.

Très à l'aise tant qu'il est question d'Ayodhyā, l'A. n'a peut-être pas pris garde au fait que le «phénomène Rāma» depasse largement les frontières du sous-continent indien. Les conclusions de son chapitre 4 (*The origin of the devotion to Rāma within the Vaiṣṇavism*) auraient sans doute été légèrement différentes s'il avait pris en compte les faits d'Asie du Sud-Est: l'importance qu'y a très tôt le culte de Rāma montre que ce dernier avait atteint dès avant la fin du premier millénaire le rang d'une divinité majeure, et nous dirions même quasiment indépendante[1]; le problème est en effet de savoir dans quelle mesure ce râmaïsme est vraiment partie intégrante du viṣṇouisme. Dans un tel contexte on peut se demander quel est exactement le rôle de l'*Agastyasaṃhitā*: n'aurait-on pas là le type même d'un traité «récupérateur» destiné à replacer une divinité devenue populaire dans un contexte disons plus officiel (voir en particulier ce qui est dit du *mantra* en six syllabes I, p. 75 note 2)? L'ontologie de cette *saṃhitā* telle que nous la résume l'A. (I pp. 70–73) apparaît d'une grande banalité: ne s'agissait-il pas tout simplement de «mettre en scène», de façon très classique, un ouvrage normatif pour asseoir son autorité?

La lecture simultanée des chapitres 7 (*The growth of devotion to Rāma and the cult of the name*) et 8 (*The development of Ayodhyā as a sacred centre from the thirteenth to the middle of the eighteenth century with special reference to the* Ayodhyāmāhātmya) nous ramène indirectement au problème des actions parallèles du politique et du religieux. Dans le domaine de la pensée religieuse, la rencontre de l'Islam et de l'Inde se traduit dans toute l'Inde du Nord par des mouvements comme celui des Sants où la *nirguṇī bhakti* se développe sous l'influence du Soufisme mais dans une optique résolument indienne (voir en particulier I p. 121 dont de nombreux passages seraient à citer in extenso). Dans le domaine politique c'est, à Ayodhyā, une mainmise musulmane qui bloque pendant plusieurs siècles le développement de l'infra-

[1] La plus ancienne image de culte de Rāma connue de l'A, est un bronze cola du milieu du 10ème siècle (I p. 65), ce qui nous place fort loin des images préangkoriennes comme, par exemple, celle du Phnom Da (fin du 6ème siècle).

structure religieuse de la ville (voir en particulier p. 137 le paralléle avec Brindavan); mais le prestige de la ville de Rāma n'en continue pas moins de s'accroître: les pèlerins affluent et les *tīrtha* de Rāma se multiplient au détriment des lieux de culte des autres sectes hindoues. Les śivaïtes mal préparés à composer avec l'Islam (p. 121) se voient progressivement expulsés d'une ville sainte (p. 152) où ils occupaient initialement une place importante (p. 125). Lorsqu'au début du 18ème siècle Ayodhyā devient capitale d'un royaume quasiment indépendant, tout est prêt pour la glorification monumentale de Rāma: on peut penser que les intérêts du musulman chiïte qui y règne alors ne sont guère différents en définitive de ceux de ses lointains prédécesseurs Gupta. L'*Ayodhyāmāhātmya* n'entre point dans le détail des avatars historiques du site dont nous venons de parler; il les ignore même totalement comme il est d'usage dans ce genre de littérature. L'intérêt de l'édition critique et commentée qu'en donne l'A., est justement de mettre en valeur l'évolution du texte: commodément presentées côte à côte, les versions successives traduisent en effet l'enrichissement progressif du site et les variations dans l'appropriation mythique de ses différents éléments (voir par exemple le chapitre 17 et le commentaire qui en est donné par l'A. [II, pp. 115 sqq]).

L'intérêt du livre est loin de se limiter à l'histoire exemplaire d'un grand centre de pèlerinage. D'importants chapitres sont, par exemple, consacrés au rituel; si celui-ci peut souvent paraitre banal, on appréciera cependant particulièrement l'analyse méthodique et concrète des données de l'*Agastyasaṃhitā* et de l'*Ayodhyāmāhātmya* (I chap. 6 et 9); le tableau largement commenté que donne l'A. constitue un bon instrument de référence. Si l'on ajoute que l'ouvrage est remarquablement présenté, en dépit d'un format encombrant dû à un mode d'impression économique, on peut dire que l'on a là un travail majeur qui devrait être désormais un modèle pour l'exploitation systématique des *māhātmya* et autres *sthalapurāṇa*; l'A. a parfaitement montré les ressources que révèle cette littérature lorsqu'elle est abordée avec la rigueur philologique et l'ouverture aux realia dont il a fait preuve.

Bruno Dagens
E.F.E.O – Paris III
juin 1987

Jyotindra Jain, *Painted Myths of Creation. Art and Ritual of an Indian Tribe*, New Delhi, Lalit Kala Akademi, Loka Kala Series, 1984, 100 p., ill.

M. Jyotindra Jain consacre un livre aux peintures murales dont les Rathva du Gujarat décorent leurs maisons. Jusqu'à présent les publications relatives à l'art tribal et populaire («folk art») de l'Inde donnaient des objets et des représentations une analyse uniquement stylistique et esthétique. M. Jain refuse de se limiter à ces considérations et développe une méthologie nouvelle. Pour les Rathva en effet, les critères esthétiques de l'historien de l'art n'ont pas d'importance. leurs peintures murales doivent d'abord illustrer le mythe de la création et respecter les normes iconographiques. L'auteur démontre que ces répresentations iconographiques doivent être mise en rapport avec les rituels agraires. La divinité principale du mythe de création est Babu Ind ou Ind Raja, dieu de l'agriculture. Avant la consécration définitive, il doit en approuver l'exactitude iconographique. Pour ce faire il se manifeste à travers un conteur (*badva*) qui entre en transe et, une épée à la main, identifie les personnages représentés et leur «donne vie». Si les peintres font des erreurs, il les signale et on les rectifie

immédiatement. Lorsque la peinture est – aux yeux de la divinité et de son interprète, le conteur – parfaite, on la consacre en sacrifiant une chèvre.

Le dieu Babu Ind lui-même occupe une position mineure dans les peinture murales. En revanche, dans la vie religieuse, il occupe une position centrale: il est le dieu de l'agriculture. Les rituels accomplis par les Rathva sont d'après l'auteur similaires aux rites agraires décrits par les Vedas, les Dharmaśastras et les Purāṇas. Selon lui, les rites agraires pratiqués par les Rathva et le culte de Babu Ind sont une survivance d'une tradition locale ancienne («such cults were prevalent in India from very ancient times» p. 68). Comme la pratique de l'agriculture est relativement récente chez les Rathva, ceux-ci auraient pu emprunter le culte de Babu Ind et les rites qui l'accompagnent aux populations voisines. Il compare les rites agraires des Rathva avec ceux accomplis ailleurs en Inde en l'honneur d'Indra, comme la plantation d'un mât de l'arbre *śāmi*. En fait, l'auteur pose ici la question de l'interaction entre ce que les indianistes appelent la «grande tradition» où les rituels et la mythologie sont codifiés dans des textes et la «petite tradition», orale et toujours vivante.

La peinture est un acte rituel. les murs décorés sont ceux de la vérandha qui est un espace sacré. Les peintures sont exécutées chaque année à un moment précis, celui de la plantation des neuf jeunes pousses d'arbres *kaḷam*. Il s'agit d'un rituel agraire collectif, connu dans tout l'Inde avec des variantes, destiné à augmenter la fertilité du sol. Chez les Rathva, chaque branche est censée représenter une divinité spécifique (voir la liste des divinités p. 62) et l'ensemble du rituel est dédié à Babu Ind.

Le sujet des peintures est toujours le mythe de la création et pendant que les peintres travaillent, les conteurs (*baḍva*) récitent le mythe avec accompagnement de musique. La musique est partie intégrante du rite et le texte récité sert d'aide mémoire aux peintres. Ceux-ci ne sont pas des professionnels, ce sont des paysans et artisans du village et ils travaillent en groupe sur un même ensemble de peintures. Le mythe presente des variantes que M. Jain analyse soigneusement. Il en donne deux versions en vernaculaire, avec une traduction et commentaire musical.

Les aspects formels de la peinture (préparation des murs, de l'espace sacré, matériaux utilisés) sont analysés dans le plus grand détail. Comme partout en Inde le premier dieu représenté est Gaṇeśa. Ensuite viennent les chevaux, associés à Babu Ind et les vaches, les taureaux et les autres animaux mythiques. de la création; le mariage de Tithoro occupe une place centrale.

On voit toute la nouveauté de cet ouvrage. Il est illustré de très nombreuses photos, fort bien choisies, qui dénotent un long et minutieux travail de terrain. Ces photos sont bien reproduites sur papier glacé en grand format. Mais je dois insister sur le fait qu'il ne s'agit pas d'un «livre d'images». Le texte est d'une grande importance. Les analyses de M. Jain sont extrêmement précises. Les œuvres sont toujours examinées dans leur contexte socio-culturel. La relation entre mythe, rite, récitation, musique et peinture est clairement démontrée et très bien commentée. Désormais on ne pourra plus se contenter de publier sur l'art tribal des livres qui sont en fait des catalogues d'objets. M. Jain a ouvert une voie nouvelle en montrant que ces objets et peintures devaient être analysés dans leur contexte quotidien et rituel.

Anne VERGATI

TABLE DES MATIÈRES

COMPTES RENDUS

PUBLICATIONS HORS SÉRIE

Atlas archéologique de l'Indochine. « Monuments du Champa et du Cambodge », par E. LUNET DE LAJONQUIÈRE. Paris, Leroux, 1901, in-8°.

Premier Congrès international des études d'Extrême-Orient. Hanoï, 1902, in-8°.

Guide du Musée de l'École Française d'Extrême-Orient, par Henri PARMENTIER. Hanoï, 1915, in-16

Listes générales des inscriptions et des monuments du Champa et du Cambodge. Inscriptions, par Georges CŒDÈS ; **Monuments,** par Henri PARMENTIER. Hanoï, 1923, in-8°.

Liste générale de classement des monuments historiques de l'Indochine. Hanoï, 1930.

Inventaire du fonds chinois de la Bibliothèque de l'École Française d'Extrême-Orient. Hanoï, 1929-1943, in-8°. T. I, fasc. 1 et 2. — T. II, fasc. 1 et 2. — T. III. fasc. 1 et 2.

Bibliographie de l'Indochine française, 1927-1929, par Paul BOUDET et Rémi BOURGEOIS. Hanoï, 1932, in-8°.

Id., 1930. Hanoï, 1933, in-8°

Praehistorica Asiae Orientalis. I. « Premier Congrès des Préhistoriciens d'Extrême-Orient. Hanoï, (1932) ». Hanoï, 1932, in-8°.

Cahiers de l'École Française d'Extrême-Orient, nos 1-33. Hanoï, 1934-1944, in-8°.

Musée Louis-Finot. La Collection tibétaine, par Claude PASCALIS. Hanoï, 1935, in-16.

Id. La Collection khmère, par Henri MARCHAL. Hanoï, 1939, in-16.

Vocabulaire français-thay blanc et éléments de grammaire, par George MINOT, 2 vol., 1949, in-4°.

Le Cinquantenaire de l'École Française d'Extrême-Orient, par Louis MALLERET. Hanoï, 1953, in-8°.

Connaissance du Viêt-Nam, par P. HUARD et M. DURAND. 1 vol., Hanoï-Paris, 1954, in-8° (épuisé)

Croyances et pratiques religieuses des Viêtnamiens, par Léopold CADIÈRE, vol. II, 1955 ; vol. III, 1957.

L'Hémoglobine E au Cambodge, par le Docteur SOK HEANGSUN. Paris, 1958.

La Thalassémie au Cambodge, par le Docteur THOR-PENG-THONG. Paris, 1958.

Anthropologie des Tamouls du Sud de l'Inde, par le Docteur Georges OLIVIER. Paris, 1961.

Études anthropologiques tibétaines, par E. C. BUCHI, A. GUIBAUT et G. OLIVIER. Paris, 1965.

La Géographie de l'irrigation sur le Tamilnad, par E. ADICEAM. Paris, 1966.

Anthropologie des Cambodgiens, par le Dr. Georges OLIVIER, avec la collaboration du Dr. Jean MOULLEC. Paris, 1968. Ouvrage publié avec le concours du C.N.R.S.

La doctrine classique de la médecine indienne. Ses origines et ses parallèles grecs, par Jean FILLIOZAT, 2e édition. Paris, 1975.

Le royaume du Laos, 1949-1965, par Jean DEUVE. Paris 1985.

PUBLICATIONS
DE L'ÉCOLE FRANÇAISE D'EXTRÊME-ORIENT

I à XXX. Épuisés.

XXX. **Recherches préhistoriques dans la région de Miu-Prei (Cambodge),** par Paul LÉVY. Hanoï, imprimerie d'Extrême-Orient, 1943, in-8°.

XXXI. **Entretiens du maitre de Dhyâna Chen-houei du Ho-tsö (668-760),** par Jacques GERNET. Hanoï, 1949, in-8°.

XXXII. **Coutumier de la tribu Bahnar, des Sedang et des Jarai de la province de Kontum,** par Paul GUILLEMINET. Paris-Hanoï, 2 vol. in-8°, 1952.

XXXIII. **Prières accompagnant les rites agraires des Muong de Mân-Duc,** par Jeanne CUISINIER. Paris-Hanoï, in-8° 1952.

XXXIV. **Les régimes matrimoniaux du Sud-Est asiatique.** « Essai de droit indochinois ». tome 1, par Robert LINGAT. Paris-Hanoï in-8°, 1952 ; tome II, Paris, 1955.

XXXV. **L'Art du Laos,** par Henri PARMENTIER. 2 vol., nouvelle édition revue et mise à jour par Madeleine Giteau, Paris, 1988.

XXXVI. **La version mône du Nârada-Jâtaka,** par Pierre DUPONT. Paris, 1954.

XXXVII. **La statuaire khmère et son évolution,** par Jean BOISSELIER, Paris, 1955.

XXXVIII. **Les sectes bouddhiques du Petit Véhicule,** par André BAREAU. Paris, 1955.

XXXIX. **Les aspects économiques du bouddhisme dans la société chinoise du Ve au Xe siècle,** par Jacques GERNET. Paris, 1956

XL. **Dictionnaire bahnar,** par P. GUILLEMINET. Tome I, (A-K). Paris, 1959. Tome II, (L-U'). Paris, 1963.

XLI. **L'Archéologie mône de Dvâravati,** par Pierre DUPONT, 2 vol. in-8°, Paris, 1959.

XLII. **Syntaxe de la langue viêtnamienne,** par Léopold CADIÈRE. Paris, 1958.

XLIII. **L'Archéologie du Delta du Mékong,** par Louis MALLERET. Tome I. « L'exploration archéologique et les fouilles d'Oc-éo ». Paris, 2 vol. in-8°, 1959 — Tome II. « La civilisation matérielle d'Oc-éo ». Paris, 2 vol. in-8°, 1960 — Tome III. « La culture du Fou-nan ». Paris, 2 vol. in-8°, 1962 — Tome IV. Le Cisbassac. Paris, 1963.

XLIV. **Les céramiques à base chocolatée du Musée de Hanoï,** par R.-Y. LEFEBVRE D'ARGENCÉ. Paris, 1958.

XLV. **Technique et Panthéon des médiums viêtnamiens,** par Maurice DURAND. Paris, 1959.

XLVI. **Les Miroirs de bronze du Musée de Hanoï,** par Léon WANDERMEERSCH. Paris, 1960.

XLVII. **Imagerie populaire viêtnamienne,** par Maurice DURAND. Paris, 1960.

XLVIII. **Le Kasika-Vrtti (adhyaya 1 pada 1),** traduite et commentée par Yutaka OJIHARA et Louis RENOU. 1re partie. Paris, 1960 — 2e partie. Paris, 1962 — 3e partie, 1969.

XLIX. **Les Religions brahmaniques dans l'ancien Cambodge, d'après l'épigraphie et l'iconographie,** par Kamalesvar BHATTACHARYA Paris, 1961.

L. **Bibliographie du Laos,** par P.-B. LAFONT. Tome I. Paris, 1964. Tome II. Paris, 1978.

LI. **TOLOI DJUAT coutumier de la Tribu Jaraï,** par P.-B. LAFONT. Paris, 1963.

LII. **Études instrumentales des Techniques du Yoga** (Expérimentation psycho-somatique), par le Dr Thérèse BROSSE. Paris, 1963

LIII. **Recherches sur la biographie Buddha.** L'éveil, par A. BAREAU. Paris, 1963.

LIV. **La statuaire du Champa,** par J. BOISSELIER. Paris, 1963.

LV. **Étude iconographique sur Manjusri,** par M. Th. de MALLMAN. Paris, 1964. Ouvrage publié avec le concours du C.N.R.S.

LVI. **La formation du Légisme.** Recherche sur la constitution d'une philosophie politique caractéristique de la Chine ancienne, par Léon VANDERMEERSCH. Paris, 1965.

LVII. **Le vocabulaire Bê de F. M. Savina,** présenté par A. G. HAUDRICOURT. Paris, 1965.

LVIII. **L'Empereur Wou des Han dans la légende taoïste,** par K. M. SCHIPPER. Paris, 1969.

LIX **Mélanges sur Nguyên-Du, réunis à l'occasion du bi-centenaire de sa naissance (1765),** par Maurice DURAND. Paris, 1968

LX. **« La Vie et les œuvres des Wou Tchen »,** par Chen Tsu Lung. Paris, 1968.

LXI. **Le sultanat d'Atjéh au temps d'Iskandar Muda (1607-1636),** par D. LOMBARD. Paris, 1967.

LXII. **Pays des Maa'. Domaine des génies Nggar Maa', Nggar Yang.** Essai d'ethno-histoire d'une population proto-indochinoise du Viêt Nam central, par J. BOULBET. Paris, 1967.

LXIII. **Lexique Français-Jaraï-Viêtnamien (parler de la province de Pleiku)**, par Pierre-Bernard LAFONT, avec le concours de NGUYÊN Van TRONG pour le viêtnamien.

LXIV. **Les Institutions publiques du Viêt-nam au XVIIIe siècle**, par DANG PHU'O'NG-NGHI. Paris, 1969.

LXV. **Un manuscrit inédit de Pierre Poivre : les Mémoires d'un voyageur.** Texte reconstitué et annoté par Louis MALLERET. Paris, 1968.

LXVI. **Étude d'épigraphie indonésienne.** Répertoire onomastique de l'épigraphie javanaise jusqu'à Pu Sindok Srī Isanawikrama Dharmmotungadewa, par Louis-Charles DAMAIS (Paris, 1970).

LXVII. **Recherches sur les routes de l'Inde au temps des Mogols.** Étude critique des sources, par Jean DELOCHE. Paris, 1968.

LXVIII. **Bornage rituel des temples bouddhiques du Cambodge**, par Madeleine GITEAU. Paris, 1969.

LXIX. **Histoires courtes d'Indonésie.** Soixante-huit « Tjerpén » (1933-1965), traduits et présentés par Denys LOMBARD, avec la collaboration de Mesdames Winarsih ARIFIN et Minnie WIBISONO. Paris, 1968.

LXX. **La théorie du Tathāgatagarbha et du Gotra.** Études sur la sotériologie et la gnoséologie du bouddhisme, par David Seyfort RUEGG. Paris, 1969.

LXXI. **La divinisation de Lao Tseu dans le Taoïsme des Han**, par Anna SEIDEL. Paris, 1969.

LXXII. **Hiraga Gennai et son temps**, par Hubert MAES (Paris, 1970).

LXXIII. **Le Haripath de Dnyandev**, par Charlotte VAUDEVILLE. Paris, 1969.

LXXIV. **Le « Spraek ende woord boek » de Frédérick de Houtmann.** Première méthode de malais parlé (fin du XVIe siècle), par Denys LOMBARD (Paris, 1970).

LXXV. **Les institutions politiques et l'organisation du Cambodge ancien**, par S. SAHAI Paris, 1970.

LXXVI. **La Philosophie de Maṇḍana Miśra vue à partir de la Brahmasiddhi**, par Madeleine BIARDEAU. Paris, 1969.

LXXVII. **Recherches sur la biographie du Buddha.** Les derniers mois. Tome I, par André BAREAU. Paris, 1970. Tome II. Paris, 1971.

LXXVIII. **Le Compendium de la super-doctrine (Philosophie) Abhidharmasamuccaya d'Asanga)**, par Walpola RAHULA. Paris, 1971.

LXXIX. **Voyage en Inde du Comte de Modave**, par Jean DELOCHE. Paris, 1971.

LXXX. **Éloges de personnages éminents de Touen-Houang sous les T'ang et les cinq Dynasties**, par CHEN TSU LUNG. Paris, 1970.

LXXXI. **Les Portugais sur les côtes du Vietnam et du Campa.** P. Y. MANGUIN. Paris, 1972.

LXXXII. **Études sur le Conte et le roman chinois**, par A. LEVY. Paris, 1971.

LXXXIII. **Astronomie indienne**, par R. BILLARD. Paris, 1971.

LXXXIV. **Un exemple d'acculturation chinoise dans la province du Guizhou au XVIIIe siècle**, par Cl. LOMBARD-SALMON. Paris, 1973.

LXXXV. **Dialogues lyriques des Cau Maa**, par J. BOULBET. Paris, 1972

LXXXVI. **Atlas linguistique des parlers dardes et kafirs**, par G. FUSSMAN. 2 volumes. Paris, 1972.

LXXXVII. **Relation d'un voyage à la Capitale**, par NGUYEN TRAN HUAN. Paris, 1972.

LXXXVIII. **Traité du Tathāgatagarbha de Bu ston**, par David Seyfort RUEGG. Paris, 1973.

LXXXIX. **Les Trois Mondes. Cosmogonie siamoise**, par G. CŒDÈS et Ch. ARCHAIMBAULT. Paris, 1973.

XC. **L'ātman-brahman dans le bouddhisme ancien**, par K. BHATTACHARYA. Paris, 1973. Ouvrage publié avec le concours du C.N.R.S.

XCI. **L'épigraphie de l'empire de Vijayanagar, des origines à 1377**, par Vasundhara FILLIOZAT. Paris, 1973.

XCII. **Pierre POIVRE**, par Louis MALLERET. Paris, 1973.

XCIII. **Les ponts anciens de l'Inde**, par Jean DELOCHE. Paris, 1973.

XCIV. **La Civilisation du Royaume de Dian à l'époque Han**, par M. PIRAZZOLI t'SERSTEVENS. Paris, 1974. Ouvrage publié avec le concours du C.N R.S.

XCV. **Mochtar Lubis, une vision de l'Indonésie contemporaine**, par H. CHAMBERT-LOIR. Paris, 1974.

XCVI. **Un manuscrit français du XVIIIe siècle : Recherche de la vérité sur l'état civil, politique et religieux des Hindous**, par Jacques MAISSIN publié avec une introduction et des notes par Rita H. REGNIER Paris, 1975.

XCVII. **Bibliographie d'une documentation indonésienne contemporaine**, par V. SUKANDA-TESSIER, Paris, 1974.

XCVIII. **« Lovea » village des environs d'Angkor**, par G. MARTEL. Paris, 1975.

XCIX. **Les Inscriptions funéraires de T'souei Mien, de sa femme et de T'souei Yeou-Fou**, par Robert des ROTOURS, Paris, 1975.

C. **L'Iconographie du Cambodge post-angkorien**, par M. GITEAU. Paris, 1975.

CI. **Le triomphe de Sri en pays soundanais**, par V. SUKANDA-TESSIER. Paris, 1977

CII. **Concordance du Tao-Tsang**, par K. M. SCHIPPER. Paris, 1975.

CIII. **Le Fen-teng. Rituel taoïste**, par K. M. SCHIPPER. Paris, 1975.

CIV. **Concordance du Houang-T'ing King**, par K. M. SCHIPPER. Paris, 1975.

CV. **Paysans de la Forêt**, par J. BOULBET. Paris, 1975.

CVI. **Les Jiaguwen. Essai bibliographique et synthèse des études,** par Christian DEYDIER. Paris, 1976.

CVII. **Le Figuier à cinq branches - Recherche sur le bouddhisme Kmer,** par François BIZOT. Paris, 1976.

CVIII. **Le Dasavatthuppakarana,** édité et traduit par Jacqueline VER EECKE. Paris, 1976

CIX. **Le Purana Mayamata. Manuel astrologique singhalais de construction.** Texte, traduction et commentaire par Jinadasa LIYANARATNE. Paris, 1976.

CX. **Ramakerti (XVIe XVIIe siècles),** traduit et commenté par Saveros POU. Paris, 1977.

CXI. **Etude sur Ramakerti,** par Saveros POU. Paris, 1977.

CXII. **Documents pour servir à l'histoire de l'Islam à Java,** par H. N. RASJIDI. Paris, 1977.

CXIII. **WANGDAO ou la Voie Royale.** Recherche sur l'esprit des institutions de la Chine archaïque. Tome I. Structures cultuelles et structures familiales, par Léon VANDERMEERSCH. Paris, 1977. Tome II, Paris, 1980.

CXIV. **Catalogue des manuscrits Cam des bibliothèques françaises,** par P.-B LAFONT, Po DHARMA et Nara VIJA. Paris, 1977.

CXV. **Introduction à la connaissance des hivn ba[1] de Thaïlande,** par A.-R. PELTIER. Paris, 1977.

CXVI. **La vie et l'œuvre de HUISI (515-577),** par Paul MAGNIN. Paris, 1979. Publié avec le concours du C.N.R.S.

CXVII. **RAMAKERTI (XVIe - XVIIe siècles).** Texte Khmer publié par Saveros POU Paris, 1979.

CXVIII. **Les Cetiya de sable au Laos et en Thaïlande.** * Les textes par Louis GABAUDE. Paris, 1979.

CXIX. **Contribution à l'étude d'un cycle de légendes lau,** par Charles ARCHAIMBAULT. Paris, 1980.

CXX. **Les mémoires de Wendel sur les Jāṭ, les Pathān et les Sikh,** texte établi et annoté par Jean DELOCHE. Paris, 1979.

CXXI. **Hikayat Dewa Mandu.** Epopée malaise. — I Texte et présentation par Henri CHAMBERT-LOIR. Paris, 1980.

CXXII. **La circulation en Inde avant la révolution des transports,** par Jean DELOCHE. — T. I - La voie de terre. — T. II - La voie d'eau. Paris, 1981.

CXXIII. **Le Sihalavattuppakarana.** Texte pāli et traduction par Jacqueline VER EECKE. Paris, 1980.

CXXIV. **Wu-Shang Pi-Yao - Somme taoïste du VIe siècle,** par John LAGERWEY. Paris, 1981.

CXXV. **Contribution à l'étude du stupa bouddhique indien : les stupa mineurs de Bodh-Gaya et de Ratnagiri,** par Mireille BENISTI. Paris, 1981.

CXXVI. **Le roman source d'inspiration de la peinture Khmère à la fin du XIXe siècle et au début du XXe siècle,** par Michel JACQ-HERGOUALC'H. Paris, 1982.

CXXVII. **Inscriptions tombales des Dynasties T'ANG et SONG** (d'après le fonds d'inscriptions de l'École Française d'Extrême-Orient éditées par Jao TSUNG - I). 1982.

CXXVIII. **Etudes de mythologie hindoue,** par Madeleine BIARDEAU. T. I. Cosmogonies purāniques. Paris, 1981.

CXXIX. **Les premières peintures de paysage en Chine : aspects religieux,** par Hubert DELAHAYE. Paris, 1981.

CXXX. **Le « don de soi-même »,** par François BIZOT. Paris, 1981.

CXXXI. **Index du YUN-JI QI-QIAN,** par K. M. SCHIPPER. Paris, 1981.

CXXXII. **RĀMAKERTI II (deuxième version du Rāmāyana khmer).** Texte original, traduction et annotations, par Saveros POU. Paris, 1982.

CXXXIII. **Complément au catalogue des manuscrits Cam des bibliothèques françaises,** par Po DHARMA. Paris, 1981.

CXXXIV. **Les Nguyễn, Macau et le Portugal (1773-1802),** par Pierre-Yves MANGUIN. Paris, 1984.

CXXXV. **Contributions aux études de Touen Houang.** Vol. III, sous la direction de Michel SOYMIÉ. Paris, 1984.

CXXXVI. **Évolution des paysages végétaux en Thaïlande du Nord-Est,** par Jean BOULBET. Paris, 1982.

CXXXVII. **La révélation du Shangqing dans l'histoire du taoisme,** par Isabelle ROBINET. Vol. I, texte - Vol. II, catalogue analytique des œuvres du Shangqing originel. Paris, 1984. Publié avec le concours du C.N.R.S.

CXXXVIII. **Contribution à l'histoire de la voiture en Inde,** par Jean DELOCHE. Paris, 1984.

CXXXIX. **La Birmanie ou la quête de l'unité,** par Pierre FISTIÉ. Paris, 1985. Publié avec le concours du C.N.R.S.

CXL. **Les aventures de Jean-Baptiste CHEVALIER dans l'Inde orientale (1752-1765).** Textes établis et annotés par Jean DELOCHE. Paris, 1984.

CXLI. **Contribution à l'histoire du Royaume de Louang Prabang,** par PHINITH SAVENG. Paris 1987.

CXLII. **Les Pandé de Bali,** par Jean François GUERMONPREZ. Paris, 1987. Publié avec le concours du C.N.R.S.

CXLIII. **Forêts et Pays,** par Jean BOULBET. Paris, 1984.

CXLIV. **La valeur allusive,** par François JULLIEN. Paris, 1985.

CXLVI. **L'Inde philosophique entre Bossuet et Voltaire** – Vol. I. – Mœurs et coutumes des Indiens (1777) un inédit du Père CŒURDOUX, texte établi et annoté par Sylvia MURR–Vol. II. – L'Indologie du Père CŒURDOUX, par Sylvia MURR, 1987.

CXLVII. **Sacrifier et donner à voir en pays Malabar,** par G. TARABOUT. Paris, 1986.

CXLVIII. **Au point du jour — Les Prabhātiyāṃ de Narasiṃha Mahetā,** par F. MALLISON. Paris, 1986.

CXLIX. **Le Pāṇḍuraṅga (CAMPĀ) - 1802-1835,** par PO DHARMA. Paris 1987.

CL. **Une herméneutique bouddhique contemporaine de Thaïlande: *Buddhadasa Bhikkhu*,** par Louis GABAUDE. Paris 1988.

CLI. **Grottes-matrices et lieux saints de la déesse en Asie orientale,** par R.A. STEIN. Paris 1988.

ACHEVÉ D'IMPRIMER
EN JUILLET 1988
SUR LES PRESSES
DE
L'IMPRIMERIE ORIENTALISTE
À LOUVAIN
Dépôt légal: 3e trimestre 1988.